This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Das sittliche Leben

von

H. Schwarz

Verlag von Reuther & Reichard in Berlin

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

Das sittliche Leben.

Eine Ethik auf psychologischer Grundlage.

Mit einem Anhang:

Nietzsche's Zarathustra-Lehre.

Von

Hermann Schwarz,
Privatdozent an der Universität Halle.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1901.

BJ1583
.S32

Alle Rechte, auch das der Übersetzung, vorbehalten.

Herrn Geh. Hofrat Dr. Max Heinze

Professor an der Universität Leipzig

in Verehrung

gewidmet.

Vorrede.*)

Das Leben stellt uns in vielgestaltige Verhältnisse, vor wechselnde Aufgaben. So bunt und unübersichtlich erscheinen die menschlichen Angelegenheiten, sie scheinen den Willen des Einzelnen so übermächtig zu drängen und zu bestimmen, dafs es diesem schwer fällt, sich nicht in ihnen zu verlieren. Da thut es not, dafs wir uns des tiefen Gehalts der Persönlichkeit bewufst werden und uns auf unser geistig-sittlich Innerstes besinnen. Es ist etwas Königliches und Freies in uns, durch das wir allem Andrang von Welt gegenüber selbständig sind oder sein können. Werden wir dieses Innersten gewifs, so wird nicht uns das Leben aufsaugen und erdrücken, biegen und zwingen. Gehobenen Hauptes, Säemänner von Ewigkeitsgehalt, schreiten wir hindurch und verklären es, indem wir uns verklären. Mit dieser Aufgabe erhält das Leben Sinn, einen sittlichen Sinn. Aber wie löst sich die Aufgabe? Was ist der sittliche Geist, der in uns aufwachen mufs, durch den wir, innerlich frei geworden, die Welt in uns und um uns versittlichen? Und wie, nach welchen Grundgesetzen bethätigen wir ihn? Giebt es Grundgesetze des sittlichen Lebens, die fest wie Felsen und klar wie Sonnen sind? Die wie Fackeln leuchten, wenn wir bereit sind, unser geistig und sittlich Tiefstes zu suchen? Ja, es giebt solche Grundgesetze, es giebt sittliche „Axiome". Die menschliche Sittlichkeit bewegt sich, wie sehr die Lebensverhältnisse wechseln, immer in den Formen der **Gerechtigkeit** und **Rücksichtnahme**, der **Selbstbeherrschung** und der selbstlosen **Hingabe**. Den Schlüssel zu diesen sittlichen Bethätigungsweisen geben jene Axiome. Indem die ethische Wissenschaft sie entdeckt, wird sie den Menschen zur Fackelträgerin. Sie hilft ihnen bei dem Versuche, sich auf

*) In meiner „Psychologie des Willens", Leipzig, Engelmann, 1900, habe ich öfters auf einen „Grundrifs der Ethik" aus meiner Feder hingewiesen. Es ist das dem Publikum hier dargebotene Werk gemeint, dessen Titel damals noch nicht genau feststand.

ihr moralisches Selbst zu besinnen, hilft ihnen, zu neuem sittlichen Leben zu erwachen.

Man hat oft bezweifelt, dafs dies die Wissenschaft könne. Sie sei, meint man, unfähig, hinweg über sittliche Zweifel und zur sittlichen Selbstbesinnung zu verhelfen. Zu viel Köpfe hätten sich vergeblich bemüht, den Kern des sittlichen Lebens klar zu legen. Solchen Kern gebe es nicht, mindestens lasse er sich nicht begrifflich fassen. Das ist eine Stimmung des Zweifels und der Resignation. Sie herrscht bei Vielen. — Wie anders war es einst in der jungen ethischen Wissenschaft! Wie überzeugungsfröhlich rief Sokrates seinen Zeitgenossen zu „Tugend ist Wissen!“ Unausgesetzt mahnte er: „Reinigt die Köpfe, klärt eure dunklen Vorstellungen vom Gutthun und Gutsein zu festen Begriffen, dann reinigt ihr gewifs die Herzen!“ Kühn behauptet, aber die Behauptung hat Wahrheitsgehalt. Nicht was jedem gut dünke, meint Sokrates, sei gut. Es gebe über aller individuellen Meinung (δόξα) hinweg ein festes Gutes, und es lasse sich durch Wissen (ἐπιστήμη) erreichen. Deshalb könne und solle die ethische Wissenschaft die Menschen über das, was sie thun und lassen sollten, begrifflich aufklären. Die heutigen Ethiker dagegen malen meist grau in grau. Sie haben die sokratische Zuversicht verloren. Nach ihnen entschlüpft das Gute der Wissenschaft. Wir müfsten verzweifeln, darüber allgemeingültige Urteile zu fällen. Es gebe kein objektives „Wissen“, sondern bestenfalls ein subjektives „Gewissen“ vom Guten. Die Ethik, soweit sie Wissenschaft sei, sei deshalb nimmermehr eine praktische, d. i. ratende und helfende Wissenschaft. Nicht was gut sei, höchstens was die individuellen Urteile über das Gute seien, könne sie wissenschaftlich erklären. Dadurch sei sie unfähig, den Menschen für ihr sittliches Handeln eine objektive Richtschnur zu geben.

Der Verfasser bekennt sich diesen Ethikern gegenüber zur frohen Botschaft des Sokrates (und Kants). Ein Gewissen, das keine sittliche Verständigung unter den Menschen zuliefse, durch das jeder nur individuell gültige Urteile fällte, wäre für ihn, wie für Sokrates, kein — Gewissen. Es wäre ein vornehmerer Name für subjektives Meinen, für blofses Gutdünken (δόξα). Die Gewissensstimme ist aber allgemeingültig, und die Wissenschaft (ἐπιστήμη) kann ihren Inhalt erreichen. Er liegt

in den **sittlichen Axiomen** vor, in denselben, von denen oben andeutungsweise gesprochen ist.

In den sittlichen Axiomen? Der Plural mag Manchen fremd berühren. Man erwartet zu gern, dafs sich der Inhalt des sittlichen Lebens in einer Formel zusammenfassen lasse. Indessen die Erwartung geht fehl. Es giebt zwei sittliche Grundgesetze. Sie gelten beide unbedingt, ohne sich auf einander zurückführen zu lassen. Sie widersprechen sich auch nicht, sondern ergänzen sich. Das eine ist das Grundgesetz der Personwertmoral. Es lautet: „das Wollen eignen Personwerts steht über der Rücksicht auf die eignen Zustände." Ihm entspricht die Gerechtigkeits- und Selbstbeherrschungs-Ethik der Antiken. Das andere ist das Grundgesetz der Fremdwertmoral. Es lautet: „das Wollen religiöser, mitmenschlicher, sozialer und ideeller Fremdwerte steht über dem Wollen von Eigenwerten." Ihm entspricht die Rücksichtnahme- und Hingabepredigt des Christentums. Beide Axiome entstammen nicht aus der Vernunft. Letzteres überrascht, wenn man von der landläufigen Meinung herkommt. In weiten Kreisen hält man ja das Sittengesetz für ein Gesetz der Vernunft. Unsere beiden sittlichen Axiome haben aber nichts mit Logik zu thun. Sie sind freilich an eine höhere seelische Bethätigung geknüpft; sie ist recht eigentlich das, was „Gewissen" zu nennen ist. Allein jene Bethätigung gehört nicht zur Vernunft, sondern zum **vorziehenden Willen.** Dem Willen wohnt eine eigentümliche Kraft „synthetischen" oder „schöpferischen" Vorziehens inne. Die Gesetze des schöpferischen Vorziehens sind die sittlichen Gesetze.

Die Ethik beruht auf jenen Gesetzen und lehrt das sittlich richtige Vorziehen. Sie kann und soll die Menschen praktisch beraten. Sie soll bei individuellen Zweifeln zu Hilfe kommen, und sie kann es soweit, als der Leitfaden der beiden sittlichen Grundgesetze trägt. Diese Axiome sind ihr objektiver Mafsstab. Mit ihm ausgerüstet, vermag der Moralphilosoph die Einzelnen darüber zu belehren, wann ihr Leben und Wählen sittlich richtig ist und wann es falsch wird. So helfe er ihnen, an der Hand der sittlichen Grundgesetze (Axiome) richtige sittliche Grundsätze (Maximen) zu gewinnen und nach diesen ihr und alles Leben zu bilden!

Die Allgemeingültigkeit der sittlichen Grundgesetze darf nicht mifsverstanden werden. Mit ihr ist nicht gegeben, dafs

der Einzelne in ein Netz allgemeingültiger Pflichten verstrickt wird. „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht", spricht die richtig erkannte sittliche Pflicht. Gerade in der Fremdwertmoral nämlich behalten die **Neigungen** der Individuen eine entscheidende Rolle. Erst aus ihnen wachsen die Hingabepflichten eines Jeden nach seiner Anlage. Nicht Kants unbarmherziger Rigorismus, sondern Schillers warmherzige Ethik ist hier im Recht. Möge man die milde und doch ernste Lehre des grofsen Dichters, mit ihr die herrliche Liebeslehre des Christentums, neu begreifen lernen! **Ohne** Neigungen, erkannte Schiller, kann man nicht sittlich handeln. **Auf** Neigungen jedoch, betonte Kant, läfst sich keine Ethik begründen. In der That beruht die Ethik, auch nach der Meinung des Verfassers, nicht auf Neigungen. Sie beruht, wie oben angedeutet, auf den Gesetzen des schöpferischen (synthetischen) Vorziehens. Diese aber hellen auf und vereinen das Richtige sowohl an Kants, wie an Schillers Standpunkt. Das synthetische Vorziehen setzt thatsächlich unter allen Umständen Neigungen voraus, mögen sie zusammenbestehen oder sich widerstreiten. Seine Leistung ist gerade, **zwischen** verschiedenartigen Neigungen zu entscheiden. Wohin es sich entscheidet, darauf erglänzt der Strahl sittlicher Würde: auf den Personwertneigungen gegenüber zuständlichen Rücksichten, auf den unselbstischen gegenüber allen selbstischen Neigungen.

Ich habe für meine Darstellung eine psychologische Unterlage gewählt. Ihr entstammt der wichtige Begriff des schöpferischen (synthetischen) Vorziehens. Auf derselben Unterlage ist es, wie ich hoffe, gelungen, das A und O alles sittlichen Lebens deutlich zu machen, d. i. zu erklären, was sittliche Gesinnung ist. In ihr begegnet uns, wie jeder weifs, das lebendige Geistige, durch das alle Sittlichkeit erst echt und ganz wird, ohne das sie Stückwerk, ja Scheinwerk bleibt. Ist das Wesen der sittlichen Gesinnung klar geworden, dann haben wir auch den allein richtigen Ansatzpunkt, um zu verstehen, wie sich das sittliche Leben zum religiösen verhält. Und nun, nach diesem Programm, zur Sache!

Eisenach, 22. April 1901.

Hermann Schwarz.

Inhalts-Verzeichnis.

Einleitung.

Seite

§ 1. Die sittlichen Bewegungen und Populartheorien der Gegenwart . . . . . 1—12
§ 2. Scheinbares Fiasko der wissenschaftlichen Ethik . . 13—17
§ 3. Die festen Richtlinien in der wissenschaftlichen Ethik 18—29
§ 4. Die willenspsychologische Grundlegung der Ethik.
A. Die einfachen Willensakte oder Akte des unteren Begehrungsvermögens: Die Akte des Gefallens und Mifsfallens . . . . . 30—38
B. Die höheren Willensakte oder Akte des oberen Begehrungsvermögens: Analytisches und synthetisches Vorziehen . . . . . 39—46

Erster Teil.

Die Personwertmoral oder die Lehre von der sittlichen Selbstbejahung.

Erstes Hauptstück.

Einige Grundbegriffe der Gesamt-Ethik.

(Die Begriffe des sittlich Guten, der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Freiheit.)

Vorbemerkung . . . . . 49—50

I. Die Definition des sittlich Guten.

§ 5. Näheres über das synthetische Vorziehen erster Art 51—58
§ 6. Das sittlich gute bezw. böse Wählen als Gegenstand unmittelbaren Gefallens bezw. Mifsfallens . . 59—67

II. Das Problem der sittlichen Gesinnung.

§ 7. Das innere Gericht als Begleiterscheinung des unmittelbaren Gefallens und Mifsfallens am sittlich guten bezw. schlechten Wählen . . . . . 68—79
§ 8. Das sittlich gute bezw. böse Wählen als Gegenstand mittelbaren Gefallens bezw. Mifsfallens . . . 80—88

Seite

III. Das Problem der sittlichen Freiheit.

§ 9. Die Lüge des Bewufstseins . . . . . 89—94
§ 10. Unser Freisein . . . . . 95—106
§ 11. Unser Freimachen. A. Die Vorbereitung . . . . . 107—113
B. Der Kampf . . . . . 114—121
§ 12. Die sittliche Erziehung Anderer . . . . . 122—130

Zweites Hauptstück.

Nähere Ausführung der Personwertmoral.

(Die sittliche Selbstbejahung oder die Begriffe des wahren Personwerts der Gerechtigkeit und der Billigkeit.)

IV. Die sittliche Selbstbejahung.

§ 13. Die verschiedenen Arten, persönlichen Wert zu wollen 131—137
§ 14. Falscher und wahrer Personwert. Vom öffentlichen Gewissen . . . . . 138—148
§ 15. Vom Unterschiede des wahren und des höchsten Personwerts. Das Ideal der Selbstvervollkommnung 149—157

V. Die erweiterte sittliche Selbstbejahung.

§ 16. Billigkeit und Gerechtigkeit . . . . . 158—168
§ 17. Das Ideal eines Reichs wahrer Menschenwürde . . 164—168
§ 18. Das Naturrecht . . . . . 169—179
§ 19. Ethisches zur sozialen Frage . . . . . 180—194

Zweiter Teil.

Die Fremdwertmoral oder die Lehre von der sittlichen Selbstverneinung.

Erstes Hauptstück.

Das synthetische Vorziehen der zweiten Art.

VI. Das Grundgesetz der Fremdwertmoral.

§ 20. A. Sein Inhalt: Das Wollen von Fremdwerten steht über dem Wollen von Eigenwerten . . . . 197—200
B. Mifsverständnisse und deren Grund . . . . . 201—205

VII. Die altruistische Sittlichkeit.

§ 21. Das selbstlose Wollen altruistischer Fremdwerte gilt für sittlich . . . . . 206—216
§ 22. Die Graduntersehiede der sittlichen Billigung . . . 217—225

Seite

VIII. Die inaltruistische (impersonale) Sittlichkeit.

§ 23. A. Das selbstlose Wollen inaltruistischer (impersonaler) Fremdwerte gilt für sittlich . . . . . 226—231
B. Die drei Arten inaltruistischer (impersonaler) Hingabesittlichkeit . . . . . 232—240

Zweites Hauptstück.

Die Tugendlehre in der Fremdwertmoral.

Vorbemerkung . . . . . 241—243

IX. Von falschen Tugenden.

§ 24. Die drei Arten hierher gehöriger Falschmünzerei . . 244—252
§ 25. Drei Nebenarten. Vergröberte Falschmünzerei . . . 253—260

X. Die wahre Tugend.

§ 26. Die sittliche Hingabe, ihr Wesen und ihre Bedingung. Von sittlichen Aufgaben . . . . . 261—267
§ 27. Die sittliche Ungleichartigkeit der Menschen . . . 268—275
§ 28. Die Tugenden der sittlichen Rücksichtnahme . . . 276—286

XI. Das Einschränkungsgesetz des Hingabetums.

§ 29. Innere Wahrheit in der Selbsthingabe . . . . . 287—296
§ 30. Neigung und Pflicht . . . . . 297—309

Drittes Hauptstück.

Das Problem der selbstlos sittlichen Gesinnung.

Vorbemerkung . . . . . 310—311

XII. Der Wille zur Pflicht.

§ 31. Die Kennzeichen selbstlosen Handelns nach der öffentlichen Meinung . . . . . 312—319
§ 32. Die sittliche Gesinnung nach Kant. Ihr angebliches und ihr wirkliches Kennzeichen . . . . . 320—330
§ 33. Das Problem der selbstlos sittlichen Gesinnung in der Religion.
A. Falsch gelöst und ungelöst auf dem Boden des Abhängigkeitsglaubens . . . . . 331—344
B. Die Lösung des Problems auf dem Boden des moralischen Glaubens an Gott . . . 345—354

XIII. Pflichtenkonflikt.

§ 34. Das Verhalten beim Streite sittlicher Aufgaben . . 355—361
§ 35. Die höchste sittliche Aufgabe . . . . . 362—370
§ 36. Individualismus und Impersonalismus . . . . . 371—382
Anhang: Zum Verständnis von Nietzsche's Zarathustra-Lehre 383—403
Alphabetisches Register . . . . . 404—417

Einleitung.

§. 1. Die sittlichen Bewegungen und Populartheorien der Gegenwart.

1. In unserer Zeit gährt es. Die brennendsten sittlichen Aufgaben begegnen sich mit einer Art theoretischer Ratlosigkeit auf ethischem Gebiete.

Die ersteren lassen seit Jahrzehnten das öffentliche Leben nicht mehr zur Ruhe kommen. Da ist die soziale Frage: ein blutrotes Gespenst nur in den Träumen derer, die sittlich schlafen, in Wahrheit eine Schärferin und Weckerin des Gewissens unserer Nation, wie ihr seit der Zeit der preufsischen Demütigung keine zweite gesendet worden ist. Da ist die Frauenbewegung: ein Rufen nach besserer Bildung und richtigem Recht seitens derer, denen man bisher nur die Pflicht zu lieben vorgeschrieben hat. Hier wie in der sozialen Frage herrscht zuletzt dieselbe Unklarheit. Niemand weifs im Grunde, wie sich Gerechtigkeits- und Hingabepflichten zu einander verhalten; darum so vieles Tappen und Fehlgreifen auch beim besten Willen.

Sodann die Pflichten gegen sich selbst. Auch hier giebt es grofse Bewegungen, die die Trägen und Gleichgiltigen aufrütteln wollen. „Sit mens sana in corpore sano!“ heifst die Losung. Unter ihr ruft man zum Kampf gegen den gewerbsmäfsigen Unfug auf geschlechtlichem Gebiete, der die Volksgesundheit bedroht.[1]) Derselben Losung folgen die

[1]) Vgl. *Wissenschaft und Sittlichkeit.* Ein Wort an die männliche Jugend von HERZEN, Prof. der Physiologie. Lausanne, 1897.

engeren hygienischen Bestrebungen, folgt die Bewegung für naturgemäfses Leben. Wie viel liegt schon an einfacherem Essen und Trinken, wieviel Kitzel und in seinem Gefolge wieviel Zügellosigkeit und Seelenschlamm fiele fort, ja würde schon in Gedanken häfslich und widerwärtig, wäre man nur erst mäfsiger, nüchterner und enthaltsamer. Die heutige Kulturwelt steht vor einer neuen und vielleicht letzten Teilung der Erde. Reinige dich, deutsches Volk, sittlich und physisch zu den Aufgaben, die hier vor dich treten!

Wogt nicht, noch immer unausgeglichen, auch ein anderer Streit, der zwischen Religion und Moral? Der religiösen Gesinnung gilt Gottesdienst, der ethischen Vaterlandsdienst für das Höchste. „Mit Gott für König und Vaterland", heifst der preufsische Wahlspruch. Er deutet darauf, dafs man die beiden Gesinnungen vereinigen soll. Aber wie sie vereinigen, wenn Kirche und Staat gegen einander geraten? Wieder findet sich hier ein sittliches Problem im Hintergrund, nämlich die Frage nach dem rechten Gottesdienst. Diese mufs gelöst werden. Hernach gewinnt jedes Sprüchlein erst tieferen Sinn.

Wir haben im vorigen Jahre eine Friedenszusammenkunft gesehen. Man verbeugte sich vor einem sittlichen Ideal. Nach ihm wären Kriege nur als Notwehrhandlungen eines Volkes gegen ein anderes erlaubt; kein Volk sollte jemals ein anderes in die Lage solcher Notwehr versetzen. Es ist bei der Verbeugung geblieben. Noch schlimmer, ein Krieg civilisierter Nationen ist auf dem Fufse gefolgt. Alle Welt empfindet da dunkel den sittlichen Zweifel: können Staaten verlangen, dafs man in ihrem Innern Humanität und Gerechtigkeit achte, wenn sie diese in ihren Beziehungen unter einander nicht achten? Eben jener Krieg hat von neuem die Frage des internationalen Rechts aufgerollt.

Auf dem Rechtsgebiete begegnen wir vor allem der lebendigsten sittlichen Erregung und Bewegung. Sie hat auf dem alten Baume juristischen Denkens das neue Reis der sozialen Gesetzgebung gepflanzt: die kühne, nicht unanfechtbare Idee, dafs Humanität gesetzliche Pflicht auch Privater sein soll. Durch dieselbe Triebkraft ist der kriminalistische Streit wieder aufgelebt. Eindringlicher als je untersucht man, welches das Wesen und die Absicht der Strafe und wie der Strafzwang zu begründen sei. Jene Bewegung hat endlich (in

Deutschland) zu einer Grofsthat ersten Ranges geführt: zur Schöpfung des neuen bürgerlichen Gesetzbuches.

Das bisherige bürgerliche Recht kannte vielfach nur kasuistische Einzelbestimmungen. Zwischen ihnen gab es ebenso viele Maschen, durch die Unbilligkeit, Ungerechtigkeit und Selbstsucht hindurchschlüpfen konnten.[1]) Das neue Gesetzbuch stellt erstens überall allgemeine Rechtsregeln auf. Sie regeln den Durchschnitt der einschlägigen Fälle.[2]) Diese entscheidet es im stillschweigenden Einklang mit dem öffentlichen Gewissen.[3]) Die allgemeine Fassung bringt nun aber manche Unbestimmtheit mit sich. Hier thut das neue Gesetzbuch seinen zweiten wichtigen Schritt. Es klügelt sich nicht kasuistisch durch die zweifelhaften Einzelfälle hindurch, sondern verweist ausdrücklich auf den sittlichen Takt des Richters[4]) und auf die ethi-

[1]) Vgl. STAMMLER, *die Bedeutung des Deutschen bürgerlichen Gesetzbuches für den Fortschritt der Kultur*. Halle a. S. (Niemeyer) S. 4: „Das römische Recht galt nur subsidiär; jede örtliche Rechtsnorm ging ihm vor, und Landrecht brach gemeines Recht. Es war in Ausführung dieser Grundsätze, dafs partikulares Gesetz und Gewohnheit immer mehr wichtige Rechtsfragen der Herrschaft des recipierten fremden Rechts entzogen und sich unterwarfen, sich selbst dabei stetig mehr zersplitternd." Bezüglich des Prinzips der Vertragsfreiheit unter anderm wartet (ib. S. 21) „der Gesetzgebung das schwierige Problem, den einzelnen nötigenfalls zu schützen — vor sich selbst. . . Unschlüssig hat oftmals der Gesetzgeber vor dem hier vordringenden Widerstreit subjektiver Interessen gestanden. Und meist haben sich frühere Rechte begnügt, gewisse Geschäftskategorien, besonders Darlehn und Zinsversprechungen, zu überwachen und einzuschränken. Erst das Deutsche bürgerliche Gesetzbuch hat den Mut gehabt, von derartigen Einzelverboten ganz abzusehen und die wucherische Ausbeutung bei jedem irgendwelchen Rechtsgeschäft, mit der Folge der Nichtigkeit dieses, zu verbieten" (§ 188; E.G. 89, 47).

[2]) ib. S. 26/27: „Die Anordnungen des neuen bürgerlichen Gesetzbuches treten in Form abstrakter Sätze mit fest geschlossenem Inhalte auf. Alle solche ehern abgegrenzte Paragraphen können jedoch immer nur einen bestimmten Durchschnitt treffen."

[3]) Was dies ist und welchen ethischen Normen es folgt — nur soweit es das thut, verdient es den Namen — darüber s. weiter unten § 14, § 22, § 28, § 80.

[4]) STAMMLER a. a. O. S. 27: „Das neue bürgerliche Gesetzbuch verweist in ungezählten Fällen den Richter darauf, er solle selber suchen und finden, was in einer rechtlichen Streitsache — nach der besonderen Gelegenheit gerade dieses Falles — das Richtige, was das Gerechte sei."

schen Normen im öffentlichen Gewissen.[1]) Es erklärt z. B. unter § 138: „Ein Rechtsgeschäft, das gegen die guten Sitten verstöfst, ist nichtig." Unter § 142 lesen wir: „Der Schuldner (einer Leistung) ist verpflichtet, die Leistung so zu bewirken, wie es Treu und Glauben mit Rücksicht auf die Verkehrssitte erfordern." In § 534 heifst es: „Schenkungen, durch die einer sittlichen Pflicht oder einer auf den Anstand zu nehmenden Rücksicht entsprochen wird, unterliegen nicht der Rückforderung und dem Widerrufe." Das Gegenstück ist § 530: „Eine Schenkung kann widerrufen werden, wenn sich der Beschenkte durch eine schwere Verfehlung gegen den Schenker oder einen nahen Angehörigen des Schenkers groben Undanks schuldig macht;" u. s. w.

Klarer läfst es sich nicht sagen, dafs der letzte Mafsstab aller Rechtsprechung auf ethischem Gebiete liegt. Um so dringender erhebt sich die Frage nach den sittlichen Normen. Welches sind sie, die der Richter für seine Entscheidungen, der Laie für sein rechtsgiltiges Handeln kennen mufs? Lassen sie sich auf scharfe Begriffe bringen? Sind sie im öffentlichen Bewufstsein lebendig genug, um nötigenfalls ohne Begriffe sicher getroffen und angewendet werden zu können?

2. Leider schlafen in sittlichen Dingen weite Kreise oder sie sind künstlich eingeschläfert. So dringend alle die obigen Fragen mahnen, so sehr sie an das moralische Bewufstsein pochen, so steht dieses doch bei vielen unter einer Gegensuggestion. Eine gewisse Litteratur hat ihr ethisches Denken gelähmt. Sie glauben aufserdem keine Zeit zu haben, sich um ihr sittlich Innerstes zu kümmern. Der Kampf ums Dasein nimmt alle

[1]) ib. S. 29: „Dem n. b. Gesetzbuche gilt ein Wuchergeschäft nur als eine Spielart der gegen die guten Sitten verstofsenden Verträge, anders als im seitherigen Rechte, in dem zwar auch das Verbot des Geschäftsausschlusses contra bonos mores bestand, die wucherische Ausbeutung hierunter aber noch nicht subsumiert, sondern erst durch besondere Einzelgesetze in engen Grenzen berührt wurde." S. 27/8: Das Deutsche b. Gesetzbuch will keine Wortklauberei: „Verträge sind so auszulegen, wie es Treue und Glauben mit Rücksicht auf die Verkehrssitte erfordern." S. 32: „Den Oberamtmann Goethe'scher Beschreibung, den tüchtigen braven Mann, der den Leuten Recht sprechen soll und vor lauter Recht nicht zur Gerechtigkeit kommen kann, diesen Richter vergangener Tage werden wir fürder nicht mehr haben."

Nerven in Anspruch. Es sei, meint man, genug, wenn man sich als leidlich anständigen Menschen schätzt oder als solchen geschätzt weifs, und wenn der Mafsstab dieser Schätzung nicht zu streng angesetzt wird. Im übrigen ist man „Realist" und „realistisch" geschult, so dafs man auf sittliche Beurteilung keinen grofsen Wert legt. Ist nicht, sagt man sich, alles sittliche Denken mehr oder minder „ideologisch"? Ist nicht „Ideologie" unpraktische Gefühlsschwärmerei? Die so denken, würden sich nicht einmal um ethische Werte kümmern, träten sie ihnen nicht gelegentlich in eignen Erlebnissen unbequem nahe oder machten sich nicht öfters die verpönten „Werturteile" in öffentlichem Lob und Tadel geltend. Bei manchen Mitmenschen nämlich, nach der Ansicht jener Realisten eigensinnigen Gefühlsnarren, ist der „Sittlichkeitswahnsinn" noch nicht verschwunden. Bei ihnen hat das Gegengift noch nicht gewirkt, mit dem man allen ideologischen Wahn austreiben will. Sie wehren sich noch gegen die Lehre von der Willensunfreiheit und der blofs relativen und subjektiven Giltigkeit aller Werturteile. Den gröfseren Teil der Gebildeten beherrscht freilich jene skeptische Stimmung. Sie nährt sich von den Ideen Schopenhauer's, Nietzsche's, Stirner's und des Geschichtsmaterialismus.

3. Man kennt Schopenhauer's Lehre. Sie nimmt einmal nur scheinbar einen höheren ethischen Schwung, nämlich da, wo ihr Schöpfer das Mitleid als moralische Triebfeder feiert. Der wahrhaft Mitleidige, sollte man meinen, vergifst sich, um andern zu dienen. Nach Schopenhauer ist es umgekehrt. Der Mitleidige erkennt im andern sich selbst wieder, er erkennt den einheitlichen, in allen Wesen gemeinsamen Urwillen. Dieser sei in allen Menschen etwas Unbefriedigtes und Leidendes; denn jedes Streben gehe aus Bedürfnis hervor. Die Lust, der man im Wollen nachjage, sei deshalb in Wahrheit nur Beseitigung von Unlust. Vergebliches Bemühen, die Unlust in mir und andren zu beseitigen! Nach der Stillung eines Begehrens erhöhen sich sogleich neue Bedürfnisse, eben damit neue Schmerzen.

Energische Sittlichkeit würde sagen: das thut nichts. Denn mein Mitleid läfst mich gar nicht an mich selber denken, sondern fordert mich auf, meinen Nächsten zu dienen, was immer meine eignen Schmerzen seien. Es kennzeichnet den verhüllten Egoismus in Schopenhauer's Ethik, dafs er nicht so denkt. Dem

eignen Jammer zu entfliehen, der jeden Lebenswillen unentrinnbar begleitet, ist nach ihm die letzte Aufgabe aller. Ein jeder solle lernen, für sich selber diesen leidvollen Lebenswillen zu verneinen. Mit solchem selbstischen Pessimismus verfälscht Schopenhauer die Ziele des sittlichen Wollens; dieses ist altruistische, nicht egoistische Selbstverneinung. Derselbe Autor predigt einen Determinismus, der das sittliche Streben lähmt. Es sei, lehrt er, den Menschen zwar gegeben, sittlich zu urteilen, nicht aber sittlich zu handeln. Schopenhauer leugnet also die Willensfreiheit. Zwei oder mehrere Motivvorstellungen ringen nach ihm so lange mechanisch um Einfluſs auf den Willen, bis er der stärkeren nachgiebt. Es sei die, die dem angeborenen, unveränderlichen Charakter eines jeden am meisten entspreche.

Im Gegensatz zu Schopenhauer lehrt Nietzsche denen die kräftigste Lebensbejahung, deren Leib dazu würdig ist. Die Welt sei kein farbiger Rauch vor den Augen eines göttlich Unzufriedenen, des Schopenhauer'schen All- und Urwillens. (Zarathustra [7], 1897 bei Naumann, S. 41). Nicht dieser schaffe sich Leiber als seine Objektivationen, sondern jeder Leib schaffe sich seinen Willen (S. 47). Der Leib gehe werdend und kämpfend durch die Geschichte (S. 111), und wie er sei, so sei das dazu gehörige Ich![1]) Ein heiler, gesunder Leib erzeuge eine heile, gesunde Selbstsucht, d. i. eine Verächterin aller jetzigen Werte (S. 169, 86). Sie quelle aus mächtiger Seele, dem Gleichnis und Spiegel jenes hohen Leibs (S. 278). Solch gesunder, rechtwinkliger Leib sei ein zeugender und bildender (S. 424, 296), über sich hinaus wolle er schaffen (S. 48). Sein Weg gehe von der Art zur Überart (S. 111). Er rede von dem Sinn der Erde (S. 45, 112), sei Seil und Brücke (S. 16, 426) für eine künftige höhere Generation geistes-, willens- und gemütsmächtigster Menschen, der Übermenschen (S. 123, 126, 177).[2]) Was ist nach Nietzsche das positive Wesen jener heilen und gesunden Selbstsucht?

[1]) Über die Unhaltbarkeit dieser metaphysichen Grundvoraussetzung Nietzsche's sehe man meine *Psychologie des Willens (Grundlegung der Ethik)*. Engelmann. 1900. § 2.

[2]) Man könnte sagen, die Entelechie des Übermenschen (als ἄριστον τέλος) treibe nach Nietzsche und müsse treiben alles menschliche Leben. Vgl. z. B. Zarathustra. S. 167/8. Nietzsche's Lehre vom ἄριστον τέλος erscheint in der That als eine Wiederaufnahme aristotelischer Gedanken in Verbindung mit darwinistischen Gesichtspunkten. Vgl. Anh.

(S. 86). Wille zur Macht d. i. Schöpfungs- und Zeugungswille zu neuen und höheren Werten, als die bisher waren (S. 62, 86, 147, 168). Auch man selber müsse beständig neuer und immer höherer Wert werden (S. 14, 94, 426). Sich selbst schaffe der Edle in den Stunden der grofsen Verachtung höher und höher (S. 252). Über sein eignes und alles gegenwärtige Sein dränge stets sein Schöpfungswille hinaus zum Fernsten, Künftigsten und Höchsten (S. 88, 17, 167/8).

Wie aus dem Schaffenswillen zu neuen Werten ein gesunder, so rede aus dem Willen zur Selbstvereinung ein weltmüder, erdenfauler Leib (S. 302, 48), ein verdorbener Magen (S. 400), krankes Blut, entartetes Mark. Ebenso gebe es eine ungesunde Selbstsucht, eine allzuarme, hungernde, die immer stehlen wolle. Auch aus ihr rede Krankheit und unsichtbare Entartung; von siechem Leibe rede die diebische Gier dieser Selbstsucht (S. 110, 71, 86). Sie trage das Raubtier in sich und habe keine Wahl, es sei denn Lüste oder Selbstzerfleischung, und auch ihre Lüste seien noch Selbstzerfleischung (S. 63). Der Wahnsinn der Vorväter, ihr Unwissen und Irrtum, vergrämter Dünkel, verhaltener Neid seien an ihr Leib geworden (S. 145). Der breche als Flamme heraus, als Wahnsinn der Rache, als böse That (S. 113). „Siehe, ich bin Krankheit", so rede die böse That, das sei ihre Ehrlichkeit (S. 129). Was die Träger dieser kranken Selbstsucht und jener Selbstflucht als Werte verkündeten, seien daher im Sinne des Lebens Unwerte, z. B. der Staat, der nur ein Sterben für viele sei (S. 71). Solche alten Wertetafeln müsse man zerbrechen, sei es, dafs sie von Weltmüden und Absterbenden jeder Art geschrieben seien (S. 43, 295, 300), die sich in ein anderes Sein und Glück schleichen möchten (S. 44), seien es die Wertetafeln der Faulen und Fauligen, des wurmichten Holzes, die an ihrer faschen Wollust, Herrsucht und Selbstsucht zu Grunde gehen (S. 62, 276). Statt ihrer solle der Edle das Wort „edel" auf neuen Tafeln schreiben, auf dafs es Adel gebe (S. 296). Der Adlige überwinde in sich das Menschliche, Allzumenschliche (S. 134). Nicht zurück schaue sein Adel, sondern hinaus auf sein Kinderland, das unentdeckte im fernsten Meere (S. 297). Seine grofse Liebe zu den Fernsten heifse ihn nicht einmal seiner Nächsten schonen, so sich diese nicht selber befehlen könnten (S. 291, 88, 282, 286).

Letzteres ist schon ein entschieden unethischer Gedanke.

Mit ihm nähern wir uns Nietzsche's Lehre vom Herrenmenschen. Sie ist eine ungewollte Parodie auf seine hochsinnige und reine Lehre vom Übermenschen. Mit der Lehre vom Übermenschen verheifst er eine höhere messianische Menschenart; mit der Lehre vom Herrenmenschen malt er einen Antichrist. Er hat beides ineinandergewirrt. Das lag daran, dafs er sich über das Verhältnis zweier ethischer Wertungsweisen nicht klar wurde, deren Verschiedenheit er bemerkte. Er stellte die beiden Schätzungsarten in Gegensatz, während sie innerlich **zusammengehören**. Nach der einen ist „sittlich" das Prädikat der erhöhten Persönlichkeit, nämlich einer solchen, die seelenstark, energisch und willensmächtig ist; das Gegenteil ist verächtlich, untüchtig, feig. Dies war die antike, griechisch-römische Wertungsweise. Nach der anderen christlichen ist „sittlich" dasselbe wie aufopfernd, unselbstisch, hingebend; das Gegenteil ist rücksichtslos, selbstsüchtig, gewaltthätig. Nietzsche sah zwar diese Doppeltheit der sittlichen Schätzung, begriff aber nicht, dafs beide Wertungsarten zusammengehören. Auch suchte er jene Doppeltheit auf falschem historischen Wege abzuleiten,[1]) während sie psychologisch begründet ist. Jeder kann sie in sich selbst erleben. In sittlicher Selbstbehauptung wie in sittlicher Selbstverleugnung bethätigt sich dieselbe moralische Persönlichkeit. (Vgl. § 4 B.) Eben dies hat unser Autor verkannt. Er glaubte die erste Schätzungsart der zweiten **entgegensetzen** zu müssen. Darum verlangte er eine Unwertung aller Werte von unselbstischen in selbstische. Mit funkelnden Augen ungerechten Hasses klagte er das Christentum an, es habe mit seiner neuen unselbstischen Wertungsweise die Welt nicht erlöst, sondern verdorben. Immer mehr wurde ihm der berechtigte Kampf gegen die feige, weltmüde, eudämonistische Selbstverneinungslehre Schopenhauers zum unberechtigten Kampfe gegen die unselbstische Hingabe an sittliche Aufgaben, die das Christentum lehrt. Dennoch fällt er im Zarathustra alle Augenblicke in die verpönte Anschauung zurück. Man lese die Sprüchlein von der „schenkenden Tugend," die Worte von der Güte des Übermenschen (S. 213), vom liebreichen Narren (reinen Thor) Zarathustra (S. 226) u. s. w. Hier unterschreibt Nietzsche gleich-

[1]) Vgl. *Genealogie der Moral.* Das eine sei die Herren-, das andere die Sklavenmoral. Die letztere beruhe auf „Rache." Von dieser müsse der Mensch erlöst werden. Zar. S. 144.

sam die schöne Bemerkung seines feinsinnigsten Schilderers: „es sind nicht alte Werte, nicht neue Werte, es sind die Werte.“ [1])

Kurz, es fehlt bei Nietzsche an der genügenden Klarheit. Diese Sprache voll kühner Bilder und knapper Sätze geht leicht wie Wein ein. Weil aber die Gedankeninhalte nicht logisch verbunden sind, vielmehr mit einem einzigen Worte, einem einzigen Satze oft die allerverschiedensten und entgegengesetzten Associationsreihen angeschlagen werden, darum klärt Nietzsche nicht auf. Der Leser tanzt mit seinem Zarathustra, doch ihm schwindelt nach dem Tanze. Solche Ethik befreit nicht, sondern blendet, fängt und verwirrt. Sie macht durch den Eindruck, mit dem sie auf Laien wirkt, Kants Wort nur zu wahr, dafs in Sachen der Moral die kleinste Mifsdeutung Gesinnungen verfälsche.

4. Nietzsche hat durch seine eignen Mifsverständnisse und die seiner Leser die ethischen Anschauungen verwirrt. Mit rücksichtsloser Klarheit sucht sie Stirner in „der Einzige und sein Eigentum“ (Reclam) zu zerstören. Für Stirner ist die Gesinnung zur Sittlichkeit eine Art geistiger Umnachtung. Der Moralische werde von fixen Ideen besessen. Gespenster, eigne Gedankengespenster seien es, denen wir uns mit unseren sittlichen Zwecken unterwürfen. An ihnen verlernten wir freie Eigner, unbeschränkte Persönlichkeiten, irdische Götter zu sein. Statt dafs wir die Herren unseres Willens und unserer Zwecke blieben, beherrschten und knechteten uns diese. „Es hat das Christentum dahin gezielt, uns von der Naturbestimmung, von den Begierden als antreibend zu erlösen, mithin gewollt, dafs sich der Mensch nicht von seinen Begierden bestimmen lasse. Darin liegt nicht, dafs er keine Begierden haben solle, sondern dafs die Begierden ihn nicht haben sollen, dafs sie nicht fix, unbezwinglich, unauflöslich werden sollen. Was nun das Christentum gegen die Begierden machinierte, könnten wir das nicht auf seine eigene Vorschrift anwenden, dafs uns der Geist (Gedanke, Vorstellungen, Ideen, Glaube u. s. w.) bestimmen solle; könnten verlangen, dafs auch der Geist oder die Vorstellung, die Idee uns nicht bestimmen, nicht fix und unantastbar oder

[1]) Riehl, *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker.* 1897. Fromanns Klassiker der Philosophie.

„heilig" werden dürfe? Man denke z. B. daran, dafs bei so manchem ein Gedanke zur „Maxime" wird, wodurch er selbst in dessen Gefangenschaft gerät, so dafs nicht er die Maxime, sondern diese vielmehr ihn hat" (S. 77). Demgegenüber verlangt Stirner, müsse jeder ein freier Eigner auch seiner Gedanken und Zwecke werden. Er solle sich nicht von ihnen fesseln lassen, sondern sie spöttisch und lachend wieder aufgeben, sobald es ihm beliebe. „Ich bin weder der Champion eines Gedankens, noch der des Denkens; denn „Ich", von dem ich ausgehe, bin weder ein Gedanke, noch bestehe ich im Denken. An mir, dem Unnennbaren, zersplittert das Reich der Gedanken, des Denkens und des Geistes (S. 175). Gewifs, ein jeder stelle sich Aufgaben, denke und erschaffe denkend tausend Gedanken. Diese sollen aber nicht seine Gespenster werden, die ihn treiben. „Du, der du die Aufgaben gestellt hast, sollst du sie nicht wieder umwerfen können? Mufst du an diese Aufgaben gebunden sein und müssen sie zu absoluten Aufgaben werden?" (S. 176.)

Es ist wie gegen diese Lehre Stirners gezielt, wenn Nietzsche schreibt: „Das Gespenst, das vor dir herläuft, mein Bruder, ist schöner als du. Höher als die Liebe zu Menschen ist die zu Sachen und Gespenstern" (Zar. S. 88). „Auf tausend Brücken und Stegen sollen sie sich drängen zur Zukunft, und immer mehr Krieg und Ungleichheit soll zwischen sie gesetzt sein. Erfinder von Bildern und Gespenstern sollen sie werden in ihren Feindschaften, und mit ihren Bildern und Gespenstern sollen sie noch gegeneinander den höchsten Kampf kämpfen! (S. 147.) Eine Widerlegung der Behauptungen Stirners ist das nicht. Sie lassen sich nur widerlegen, wenn man bis zu den letzten Wurzeln unseres Willenlebens gräbt und dessen allgemeingültigen Normen bloslegt. Erst an diesen zerbricht Stirners ethischer Subjektivismus. Er zerschellt daran ebenso, wie der sophistische Unfug an Sokrates' Lehre von den Begriffen und wie Humes Skepticismus an Kants Apriorismus zersplittert ist.

5. Endlich die materialistische (marxistische) Geschichtsauffassung oder der sociale Materialismus. Nach ihr hängt alles Kulturleben von wirtschaftlichen Verhältnissen ab. Diese seien die Materie des socialen Lebens, sein wahrhaft Reales,

seine wirkliche Substanz (S. 27).[1]) Alles, was neben den Realitäten der ökonomischen Phänomene erscheine, sei lediglich Spiegelbild. Dahin gehörten die Gestaltungen des Rechts, der Religion des sittlichen Lebens u. s. w. (S. 32). Diese stammten nicht aus einer eigenartigen, selbständigen Welt. Es gebe keine solche Welt, die sich von der materiellen der Art nach unterscheide und ihren eignen kausalen Entwicklungsgang besitze. Nein, auch die hierher gehörigen Ideen gingen auf die materiellen Grundlagen des socialen Lebens zurück. Sie seien in ihrer Besonderheit und in ihrem Auftreten durch die Art und Weise jener materiellen Basis notwendig bedingt (S. 73). Wie der Regenbogen kein besonderes selbständiges Wesen, sondern nur ein Reflex ist, aus Bewegungen der Materie zu erklären, so steht es, nach dem socialen Materialismus, mit den religiösen, sittlichen und rechtlichen Ideen, die im Völkerleben auftauchen. Man möge immerhin ihrer Entstehung und Bedeutung nachgehen, das Aufkommen, die Einflüsse und das Untergehen von Ideen in der Geschichte beobachten; aber man müsse sich stets bewufst bleiben, dafs damit die eigentlichen, wahren Gegenstände der social-wissenschaftlichen Betrachtung und die wirklichen Ursachen der geschichtlichen Bewegungen nicht wiedergegeben und erkannt seien (S. 34). „Ändert die sociale Umgebung, das Milieu, und ihr verändert mit einem Schlage die Sitten, die Gewohnheiten, die Leidenschaften und die sittlichen Empfindungen der Menschen!“ (S. 59).

Auch diese Lehre hat in weiten Kreisen die sittlichen Begriffe verwirrt. Ihr gegenüber weist Stammler (a. a. O.) darauf hin, dafs die wirtschaftlichen Verhältnisse das Recht nicht erzeugen. Eher ist es umgekehrt. Alle die Faktoren des ökonomischen Getriebes, das angeblich auf eignen Füfsen steht, Eigentum, Kapital, Fabrik, Güteraustausch, Arbeit, Lohn hat ja erst das Recht zu dem gemacht, was sie sind. Das Recht selbst ist zwar auch kein unveränderlicher Faktor, aber es ist gegenüber der Wirtschaft der unveränderlichere. Es ist der fixierende regelnde, gestaltende. Von ihm mufs der wirtschaftliche Stoff, die stets erneute Rohmaterie menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens, erst ergriffen werden. Dadurch werden

[1]) Die Citate beziehen sich auf Stammler, *Wirtschaft und Recht*, der die materialistische Geschichtsauffassung widerlegt hat.

ihm die Wellen und Räder verliehen, ohne die er im Triebwerk des socialen Ganzen nicht laufen kann. Demnach erzeugt nicht die Wirtschaft das Recht — die falsche Lehre des socialen Materialismus. Umgekehrt ist es: das Recht bedingt, dafs wirtschaftliche Bewegung überhaupt möglich wird. Dabei kommen mancherlei Zusammenstöfse und Störungen vor, die sich nicht voraussehen liefsen und zu neuen Regelungen nötigen. Insofern wirkt die Bewegung der geregelten Materie allerdings auf das regelnde Rechtsbewufstsein zurück. Aber sie thut das nicht durch ihre eigne blinde Kraft, sondern weil gelegentlich jener wirtschaftlichen Erfahrungen und Mifserfahrungen an etwas gerührt wird, wovon das Recht selber abhängt.[1]) An das sittliche Bewufstsein wird gerührt, an die ewigen Forderungen, die Gerechtigkeit, Billigkeit und Humanität an uns stellen. Ohne sie wäre auch das Recht nichts. Aus sittlichen Forderungen ist es entsprungen, sittliche Forderungen bilden es weiter. Wirtschaft, das war ein veränderlicher Faktor, beherrscht von einem unveränderlicheren, dem Recht. Aber auch das Recht ist noch kein unveränderlicher Faktor. Hinter ihm steht ein noch unveränderlicherer, das Apriori der sittlichen Normen. Aus ihnen nimmt das Rechtsbewufstsein die Möglichkeit, das grofsartige Gewebe seiner Begriffe weiter zu vervollkommnen, wenn sich sittliche Unzuträglichkeiten bei der bisherigen Regelung wirtschaftlichen Zusammenlebens herausstellen. Alle menschlichen Gesetze nähren sich, nach dem tiefsinnigen Ausspruche Heraclits von dem einen göttlichen. Von den menschlichen Gesetzen, könnte man hinzufügen, nährt sich die sociale Wirtschaft.

Doch wir überschreiten hier schon die Grenzen der Einleitung. Genug, dafs der Leser ein Bild davon erhalten hat, wie vielgestaltig und zerfahren die populären Anschauungen sind, die heute über sittliche Dinge herrschen. Er kennt nun die verbreitetsten Modetheorien, die das Urteil der meisten Laien bestimmen. In ihrem positiven Gehalte sind sie uneins, in ihren negativen Bestandstücken begegnen sie sich vielfältig. Sie alle zusammen haben ein Gemisch von ethischer Skepsis und Ratlosigkeit erzeugt. Jene sittlichen Aufgaben aufzunehmen, von denen wir anfangs sprachen, ist dies der allerungünstigste Boden. Werden

[1]) Vgl. meine *Willenspsychologie*. § 21.

die Aussichten besser, wenn wir das schwankende Gebiet der Popularphilosophie verlassen und uns auf das Feld der ethischen Wissenschaft begeben?

§. 2. Scheinbares Fiasko der wissenschaftlichen Ethik.

1. Es scheint zunächst nicht. Die ethische Wissenschaft ist bisher weder des Eudämonismus, noch des Determinismus Herr geworden und die positive Bestimmung des Wesens der Sittlichkeit ist ihr noch nicht geglückt.

Die Forschung hat zwar längst den Irrtum, als gebe es nur egoistische Triebe, beseitigt. Niemand bestreitet, dafs uns daneben unselbstische Motive bewegen. Man fügt auch hinzu, es sei sittlich besser, diesen als jenen zu folgen. Das hindert indessen nach manchen Autoren nicht, dafs dennoch das eigne Glück bei allem Wollen entscheidet. Man brauche es sich nicht erst als Zweck vorzusetzen, es bewege einen schon von selbst. Jemand sei z. B. durch irgend welche Fügung genötigt, sich zu einem von zweien zu entschliefsen: entweder durch eine heldenmütige That sein Vaterland zu retten und sich selbst hierbei lebenslänglicher Kerkerhaft auszuliefern — oder aber in Ehren und Reichtum ein gemächliches Leben fortzuführen. Er wählt das erstere. Damit solche Wahl zustande komme, müsse, meinen jene Autoren, folgendes gefordert werden: „Dem Wählenden müsse jedenfalls während seiner Wahl der Hinblick auf das Elend des Vaterlands mehr Schmerz bereiten, als der auf sein eignes, das Bewufstsein, ich werde elend, mein Vaterland aber glücklich sein, müfste ihm zum mindesten für den Augenblick der Wahl eine glücklichere, bezw. weniger schmerzliche Gefühlsstimmung bereiten, als das entgegengesetzte Bewufstsein, mein Vaterland wird elend, ich aber werde glücklich sein. Nur für den Augenblick der Wahl brauchte jene ethisch so hochgespannte Gefühlsdisposition vorhanden zu sein; hier ist sie aber auch notwendig, damit die Wahl in der bezeichneten Richtung ausfallen könne. Würde jener von dem Wählenden für die Zukunft vorausgesehene Gemütszustand schon jetzt eintreten und ihm schon jetzt das Bewufstsein des eignen Elends schmerzlicher fallen, als dasjenige

von dem Elende des Vaterlandes, so wäre eine Entscheidung für jenes erstere eine psychologische Unmöglichkeit."[1])

Gewifs ist diese Lehre kein Eudämonismus, aber sie verführt zu solchem. Schliefslich entscheidet nach ihr, ob ich will oder nicht, die möglichst hohe Glücksförderung mein Wählen. Demnach schadet es nicht, mag einer denken, wenn man sie sich gleich von Anfang an zum Zweck setzt. Die höhere sittliche Würde, die man den unselbstischen Triebfedern zuschreibt, mufs hiernach wie ein Vorurteil anmuten; auch erscheint sie praktisch wirkungslos.

Nach derselben Lehre ist der Determinismus offen erklärt. Und nicht nur nach ihr; man glaubt auch sonst die Willensfreiheit leugnen zu müssen; man leugnet sie auf Grund einer falschen Willenspsychologie. Die letzte Konsequenz solchen Determinismus will man freilich nicht sehen, sondern hat sie künstlich verschleiert. Der Determinismus, glaubt man, schliefse die Möglichkeit sittlichen Handelns gar nicht aus. Eben dies ist ein verhängnisvoller Irrtum. Unbegreiflich, dafs er sich in der heutigen Wissenschaft so tief hat einnisten können. Wird doch nach der Strenge der deterministischen Theorie jede sittliche Selbstlenkung vielmehr unmöglich. Weder Einzelne noch Völker könnten je dazu gelangen.

Das läfst sich leicht einsehen. Sittliche Selbstlenkung setzt nämlich ein Vorziehen, ein Wählen im Sinne der sittlichen Motive voraus. Was wäre aber nach der deterministischen Lehre solche Wahl? Kein neuer Akt des Vorziehens, sondern das Aufkommen und Starkwerden der betreffenden Motive. Und was verbürgte die stete Wiederkehr der gleichen Wahl? Nichts. Denn es giebt kein Motiv, das nicht durch ein

[1]) V. Ehrenfels, *System der Werttheorie.* I. Bd. S. 32. Wo die Schwäche dieser Argumentation liegt, deutet v. Ehrenfels selbst an. A. a. O. S. 274 Anm. bemerkt er polemisch, dafs Brentano Stärkeunterschiede im Begehren leugne. Dies mache zur Entscheidung des Motivenkonfliktes neue (von v. Ehrenfels geleugnete) Kräfte notwendig, und diese sollen sich (nach Brentano) in Phänomenen des Vorziehens äufsern. „Diese Auffassung würde allerdings eine Umgestaltung von Grund aus der gesamten (v. Ehrenfelsschen) Werttheorie verlangen." Der Leser findet in meiner *Psychologie des Willens (Grundlegung der Ethik).* (Engelmann, 1900), die Anschauungen v. Ehrenfels' an der Hand einer ausgeführten Psychologie des Vorziehens widerlegt.

noch stärkeres verdrängt werden kann. Den sittlichen Trieben zumuten, dafs gerade sie besonders fest bleiben und annähernd regelmäfsig über die übrigen siegen, heifst schon im stillen ihren moralischen Vorzug vor den andern Motiven voraussetzen. Denkt man statt dessen ehrlich deterministisch, so können nur alle möglichen Motive beständig auf- und abwogen. Bald wären die selbstischen obenauf, bald die unselbstischen. Mit diesen käme, mit jenem schwände der Wille, sich sittlich zu führen. Er könnte nichts dauerndes sein, geschweige dauernd wirken.

2. Zu dem unausgetragenen Streite um die Willensfreiheit gesellt sich der ebenso ergebnislose, welches das Merkmal sittlichen Handelns sei.

Nach dem Utilitarismus ist es der Nutzen, der daraus für die allgemeine Wohlfahrt (gröfstmögliches Glück möglichst vieler Menschen) erwächst. Hiernach giebt es keine individuell beschränkte Sittlichkeit. Fleifs, Umsicht, Selbstbeherrschung, Energie u. s. w. sollen nur sozialen Wert haben. Freilich ein Irrtum. Man denke z. B. an die Eigenschaft des Muts. Alle Nationen schätzen sie hoch, auch die Naturvölker. Sollten diese den Mut der Einzelnen nur als Anwartschein auf Förderung des Stammeswohls werten? Das trifft schon darum nicht zu, weil sie ebenso den Mut der Gegner im Kampfe anerkennen. Ein anderes Gegenbeispiel ist das selbstlose Eintreten für religiöse und politische Ideen. Man hält es stets für hochsittlich, auch wenn eine vielleicht nur kleine, nicht auf Vorteil bedachte, Gemeinde sich zu jenen Ideen bekennt. Mag man die Ideen ablehnen, der opferwilligen Gesinnung, die ihre Bekenner bethätigen, kann keiner den Beifall versagen. Sie bildet für sich das sittlich Wertvolle, und diese Wertschätzung nimmt keine Rücksicht auf Gesamtwohl oder Gesamtnutzen. Von der That Luther's z. B. liefse sichs, ginge man nach utilitaristischen Erwägungen, zweifeln, ob sie gut oder schlecht war; ihr folgte der Zwiespalt Deutschlands. Sie strahlt aber in hellem sittlichen Licht, weil man sie schlicht und einfach nach der Gröfse der religiösen Selbsthingabe mifst, die hierzu gehört hat. „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch aufser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte ge-

halten werden, als allein ein guter Wille" schreibt in diesem Sinne Kant.[1]) Utilitarisch ist das nicht gedacht.

Aber auch Kant selbst hat das Merkzeichen der Sittlichkeit nicht richtig bestimmt. Nach ihm ist dies Merkzeichen die Verallgemeinerungsfähigkeit im Sinne seiner berühmten Anweisung, handle so, dafs die Maxime deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.[2]) Mit dem vorigen Ausspruch und dieser Anweisung widerspricht sich der Weise von Königsberg.

Dort, in jenem Satze der „Grundlegung" hatte er den reinen guten Willen ohne jede Einschränkung für sittlich erklärt. Jetzt in der „Kritik der praktischen Vernunft" läfst er nur das Wollen sittlich sein, das sich verallgemeinern läfst. Derselbe Zwiespalt wiederholt sich. Der grofse Denker setzt das Handeln aus Pflicht dem äufserlich pflichtmäfsigen gegenüber. Dieses sei blofs legalisch und ohne jeden sittlichen Wert, das Handeln aus Pflicht sei aber moralisch. „Aus Pflicht," heifst hier „aus Pflichtgefühl, gleichgiltig, welche Überzeugung von Pflicht der Handelnde hat, wenn er nur nach bestem Wissen und Gewissen glaubt, sein Thun sei Pflicht."[3]) J. G. Fichte hat eben diesen individualistischen Gedanken aus Kant's System aufgenommen und weitergebildet: „Erfülle jedesmal deinen sittlichen Beruf, deine besondere Bestimmung, das, was schlechthin nur du sollst, nur du kannst," lautet seine Vorschrift.

Bei Kant selber biegt der individualistische Gesichtspunkt an entscheidender Stelle um. Nicht blofs auf die eigne (individuell verschiedene) Überzeugung von Pflicht soll es ankommen. Jeder müsse aus Achtung gegen das ganz bestimmte Sittengesetz handeln, das die verallgemeinernde Vernunft gebe. Ebendamit hebt der grofse Denker die Schwäche seines Verallgemeinerungsmafsstabes hervor. Der genannte Mafsstab pafst nicht auf alles sittliche Handeln. Er reicht nicht aus, die individuelle Sittlichkeit z. B. jenes Handelns nach bestem Wissen

---

[1]) *Grlp. z. Metaphysik d. Sitten.* Kirchmann. S. 11.

[2]) *Kr. d. pr. V.* Reclam. S. 36.

[3]) Freilich wäre dies eine Entschuldigung sogar noch für die Ketzerrichter. Sie halten es ja für ihre sittliche Pflicht, Andersgläubige zu verbrennen.

und Gewissen zu rechtfertigen. Gleichwohl zweifelt niemand, dafs dieses auch dann moralisch ist,[1]) wenn der Handelnde das richtige ethische Prinzip verfehlt.

Kant beweist unabsichtlich noch zum zweitenmale, wie wenig seine Verallgemeinerungsmaxime stichhält. Ist etwas sittlich, so ist es dies, dafs man auf das eigne Glück nicht sieht, wenn es mit unselbstischen Aufgaben streitet. Auch Kant weifs, dafs die unselbstischen Triebfedern im Lichte höherer Würde als alle selbstischen erstrahlen. Energisch genug wendet er sich gegen allen Eudämonismus. Dennoch bringt ihn seine Theorie dazu, sogar eine sittliche Pflicht der eignen Glückseligkeit aufzustellen.

3. Hiernach tritt die bisherige Morallehre in gewisser Beziehung mit einem Fiasko vor die Laien. Diese suchen bei ihr Klarheit. Sie ihrerseits mutet ihnen zuerst eine ziemlich schwierige Gedankenarbeit zu; und was steht an deren Ende? Doch wieder die alte Unsicherheit und Ungewifsheit, aus der sie befreien soll. Das hat gar manchen dem wissenschaftlichen Nachdenken abhold gemacht. Er unterschätzt den Wert der stillen Pionierarbeit, die die ethische Wissenschaft trotz alledem gegenüber den lärmenden und prunkenden Modesystemen leistet. Er denkt von den ethischen Theoretikern „ein Mensch, der spekuliert, ist wie ein Tier auf öder Heide, vom bösen Geist im Kreis herumgeführt, und rings ist frische, grüne Weide." Aber diese Weide der Nicht-Philosophen schwankt überall und ist sumpfig. Hingegen hat der Philosoph doch einige feste Standpunkte.

In der wissenschaftlichen Ethik giebt es allerdings richtungzeigende Gesichtspunkte. Wer ihnen folgt, schreitet über die Fallgruben und Abgründe der Modelehren hinweg. Nicht als hätte man bisher genug solche Gesichtspunkte gefunden; über manche wichtige ethische Frage herrscht auch in der wissenschaftlichen Moraltheorie keine Einigkeit. Um so wegweisender sind Gedanken wie der Kant's von der Autonomie des sittlichen Willens, Wundt's Lehre von der Heterogonie der Zwecke, Martineau's und Brentano's Lehre von der Willensnatur der

[1]) Aber nach welchem sonstigen Masstab nennt man ein Handeln gut, das nach bestem Wissen und Gewissen geschieht? Kant's Mafsstab reicht nicht aus. Andererseits mufs es doch einen Masstab geben, aus dem heraus man diese merkwürdige ethische Wertung trifft. Wir werden ihn in einer apriorischen Willensnorm finden. Man hat diese Norm bisher mehr geahnt, als klar bestimmt.

Vorziehensakte und davon, dafs die sittlichen Normen hinter diesen Akten zu suchen seien. Hier ist die ethische Wissenschaft überall auf dem richtigen Pfade. Man braucht ihn an der Hand einer besonnenen Willenspsychologie nur weiter zu schreiten, dann weicht alles Dunkel zurück und das Land der Sittlichkeit liegt im Klaren.

§. 3. Die festen Richtlinien in der wissenschaftlichen Ethik.

1. Die erste Richtlinie ist Kants Lehre von der Autonomie des sittlichen Willens oder was dasselbe bedeutet, von der natürlichen Sanktion des Sittlichen. Der grofse Denker der Kritiken hat seinen Beweis nicht ganz rein geführt. Unhaltbare rationalistische Anschauungen sind vielfach mit hineingeflochten. Ich lasse diese weg und gebe Kants Gedankengang zwar treu wieder, aber in gereinigter Gestalt.

Kant nennt alle Sittenlehren, die dem Pflichtgesetze sittliche Objekte vorausgehen lassen, heteronomisch. Solche Objekte empföhlen sich immer nur auf Grund irgend einer Neigung, d. i. eines Wohlgefallens, das wir daran hätten (Kr. d. pr. V. S. 140. 23/4 Recl.). Lasse man, wie die Vertreter der heteronomischen Theorien wollen, jene Objekte das erste sein und die Pflichtgebote ihnen folgen, so könnten diese Gebote nur folgenden Sinn haben: sie wären allgemein auferlegte Vorschriften, die betreffenden gefälligen Werte zu verwirklichen (ib. S. 45) bezw. die entsprechenden Unwerte abzuwehren.

Dieser Sinn sittlicher Gebote wäre aber über alle Mafsen widersinnig.

a) Denn erstlich, was einem jeden als Wert gefalle oder als Unwert mifsfalle, darin unterschieden sich die Menschen tausendfältig. Das hänge von ihrer zufälligen individuellen Empfänglichkeit ab (S. 24, 29 f., 33, 44). Zum Werte würde ja etwas für jeden immer erst dadurch, dafs er Regungen des Gefallens daran erlebe; wo er kein Gefallen erlebe, gebe es für ihn keinen Wert, den er wollen könne. Unmöglich lasse sich also solches Gefällige jemandem vorschreiben. Man könne ihm nicht sagen: „hier diesen ganz bestimmten Wert mufst du wollen." Über die Begehrbarkeit eines Werts könne vielmehr nur der Be-

gehrende befinden. Das Begehren nach solchem Wert müsse, wie es Kant ausdrückt, immer dem Thäter selbst überlassen bleiben (S. 23).

b) Wie nun, wenn jemand das Unglück habe, ein Gefallen nicht teilen zu können, dessen Gegenstand zu verwirklichen ihm andere als sittliches Gebot vorschreiben? Er werde diese Menschen mit Recht des Eigendünkels zeihen (S. 90). In der That sei es eine Unverschämtheit (S. 104 Philautie und Egoismus gleichzeitig), wenn Leute, die nichts besseres wissen, als die Ethik auf Gefallensregungen gründen, nun die ihren zur Vorschrift für Alle machen wollten. Das wäre und bliebe Arroganz, möge ihnen ihr Gewünschtes noch so herrlich, noch so begehrenswert erscheinen.

Möchten sich das unsere Utilitarier merken! Sie sind Glieder der Gesellschaft, für deren Wohlfahrt einzutreten sie als sittlich vorschreiben wollen. Gewifs treibt uns etwas, uns für menschliche Gemeinschaften hinzugeben, ja aufzuopfern. Ebenso gewifs empört uns aber die Vorstellung, die Angehörigen jener Gemeinschaft beföhlen uns solche Handlungen, weil sie ihnen gefallen, weil sie dabei selbstisch genug, immer auch die Förderung erwägen, die ihnen daraus erwächst. Eine solche Beurteilung seitens Mehrerer oder Vieler will uns mit Recht als Selbstsucht und Vergewaltigung erscheinen. Wie? Sie berechnen bei der Handlung eines Einzelnen, welche Vorteile oder Nachteile ihnen daraus entstehen, und gebieten sie erst nach diesem Masstab als „sittlich" oder verbieten sie als unsittlich? Das ist nicht besser, als wenn sich umgekehrt der Einzelne einfallen lassen wollte, alles, was in der Gesellschaft geschähe und seine Interessen nicht beeinflufste, als gleichgültig beiseite zu lassen, alles, was ihm nützte, mit Lob einzustecken, alles, was ihm schadete, mit Tadel zu belegen. So sicher man solches Verhalten des Einzelnen als Egoismus brandmarkt, so sicher ist das Verhalten jener Vielen, von dem die utilitaristische Moral ausgeht, auch ein Egoismus. Dieser bleibt nicht weniger anstöfsig, weil es der einer Mehrheit ist.

c) Gesetzt indessen, fährt Kant fort, die als sittlich empfohlenen Werte gefielen allgemein, so wäre das doch noch lange kein Pflichtgebot, was sie zu verwirklichen heischte. Blofse Wertschätzungen, Empfehlungen des Gefallens, seien keine innerlich erlebten Befehle. Nicht einmal der

ethische Gesetzgeber selber erlebe die Wertschätzung, nach der ihm und andren ein Gegenstand gefälliger als die übrigen erscheint, als Befehl. Werde ihn dies Gefallen im geringsten antreiben, sich eine sittliche Vorschrift daraus zu machen, den gefälligen Gegenstand zu verwirklichen? Er würde eher glauben, einer Anratung der Begierden, als einem sittlichen Gebote gegenüberzustehen (S. 30 und 40). Bei diesem kämen wir gar nicht, wie bei jener Anratung, in die Lage zu fragen, ob wir so wählen möchten. Wir hätten das unauslöschliche Bewufstsein, so wählen zu sollen. Da stehe uns kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei (S. 44 und Grlg. z. M. d. S. ed. Kirchm. S. 43).

Auch hiervon eine Anwendung auf eine heutige Theorie, die des ethischen Historismus. Jedermann merkt, darauf kommt Kant's Ausführung hinaus, dafs es gar nicht im Wesen der Sittlichkeit liegt, sich empfehlen zu lassen. Sittliche „Würde" läfst sich nicht in den Reiz von gefälligen „Werten" auflösen, die sich uns einschmeicheln, aber ebenso gut andern Werten weichen können. Die Schule des ethischen Historismus hat das zunächst anerkannt. Sie unterstreicht den Verbindlichkeitscharakter der ethischen Normen und nimmt ganz richtig an, beim moralischen Thun handle es sich nicht um Empfehlungen, sondern um Befehle. Aber wie die Befehle deuten? Sie mifsdeutet sie. Jene Befehle, lehrt sie, seien von aufsen ins Bewufstsein eingeführt. Das Sittliche befehle nicht sich selbst, sondern werde zu allen Zeiten staatlich anbefohlen, bezw. es komme durch den Druck der öffentlichen Meinung zu Respekt. Als ob solche Befehle nicht wieder nur Empfehlungen wären. Was empföhlen sie? Objekte, die in einer Gemeinschaft den meisten oder doch den leitenden Menschen gefallen. Und wie empföhlen sie? Indem sie jene Werte an die Furcht oder an den Ehrgeiz aller Gemeinschaftsglieder heranbringen. So befohlenes Thun nimmt kein Mensch für ein sittliches Soll. Immer nur als Mittel zum Zweck achtet man es. Man zieht sein Sein dem Nichtsein vor, weil man sonst in Leid käme. Der mittelbare Wert des Befolgens dieser Polizeivorschriften verschwindet in dem Augenblicke, wo die Furcht vor Strafe und die Scheu vor der öffentlichen Meinung aufhören. Man findet sich dann durch nichts mehr gehindert, das Gegenteil zu belieben.

Fehlgeschossen, entgegnet die historische Schule. Der Prozefs gehe durch Überlieferung, Gewöhnung und Vererbung hindurch. Diese löschten in den späteren Generationen zwar die Antriebe von Furcht und Ehrgeiz aus, die jene Wertschätzung seinerzeit erzeugt hätten. Dafs die Wertschätzung selbst schwände, bewirkten sie nicht. Letztere sei vielmehr unmittelbar geworden. — Aber handelt es sich denn darum, dafs wir unmittelbar, d. i. aus Neigung thun, was unsere Vorväter gezwungen thaten? Soll nicht gerade der Gegensatz erklärt werden, in dem auch noch uns Heutigen das sittlich Gebotene zum Gemochten, nämlich zu dem steht, was wir aus Neigung belieben? Entweder wir haben die Abneigung unserer Altvordern verloren und die sittliche Bethätigung ist uns unmittelbares Bedürfnis geworden; keine Furcht braucht uns mehr, wie ihnen, Ungewolltes aufzunötigen, das erst durch ihre Furcht und ihr Nichtwollen den Charakter von Befohlenen für sie hatte, nicht mehr für uns hat. Oder das befehlerische Gewand, mit dem sich auch noch für uns das Sittliche umkleidet, ist nicht aus Furcht und Ehrgeiz gewoben, und das Problem, wie aus Wert Würde wird, ist ein anderes als das des Historismus, wie aus mittelbaren Werten unmittelbare werden. Und nun zurück zu Kant.

d) Das, was der grofse Kritiker den heteronomischen Ethikern vorzuhalten hat, ist noch nicht erschöpft. Er sieht sie nicht nur unfähig, die moralischen Begriffe zu erklären. Jene Philosophen, meint er, schaden sogar dem Begriff der sittlichen Gesetze mit der Deutung, als heischten diese Gesetze nichts anderes, als die Gegenstände von Neigungen zu verwirklichen. Dadurch, dafs die genannten Ethiker allerlei Gefallensobjekte den sittlichen Gesetzen als Zweck überordneten, tilgten sie geradezu den Verbindlichkeitscharakter der letzteren und machten den Begriff sittlicher Normen unmöglich. Sie zerstörten den Unterschied von Vorliebe und Achtung. Für das, was Gegenstand unserer Neigung sei, verspürten wir, wenn wir es mit den Objekten anderer Neigungen verglichen, höchstens Vorliebe (Vorliebe geht auf Werte). Für das, was sich uns mit dem Zwange des sittlichen Wollens ankündige, empfänden wir Achtung (Achtung geht auf Würde). Achtung aber habe kein Mensch für Neigungen (S. 111). Vielmehr sei es das sicherste Mittel, in uns für etwas, was wir bisher für verbindlich hielten, allen moralischen Respekt zu ertöten, wenn man uns

bemerklich mache, es wäre darin auf die Befriedigung sei es unserer, sei es fremder Neigungen abgesehen (S. 103 f., 94). Ebendies sei das Facit aller heteronomischen Ethik. Statt dafs sie die Moral wissenschaftlich erkläre, vernichte sie deren Begriff (S. 28, 40, 77).

Hat etwa Kant den Unfug vorausgeahnt, zu dem das falsche Prinzip des ethischen Historismus Thor und Thür geöffnet hat? Jene Sprache eines Stirner (vgl. oben S. 9 f.), dem die Kulturvölker auf Sittlichkeit nur dressiert sind? Und der nun folgert, man müsse den moralischen Irrwahn abschütteln, der uns so gewaltsam eingetrichtert sei; man müsse jene geistige Umnachtung loswerden, in die man uns, um unsere kräftige selbsteigne Persönlichkeit zu knebeln, hineingezüchtet habe. Freilich musste diese Folgerung auf dem Boden, den die grundfalsche Methode des ethischen Historismus geschaffen hat, hervorwuchern.

e) Man sei, sagt Kant, mit dieser Methode ganz einseitig einen von zwei Wegen gegangen, die sich bieten, um den Begriff eines Sittengesetzes zu gewinnen. Nach dem einen denkt man sich, das Sittengesetz gehe dem Begriff des Guten voran, nach dem andren sucht man es aus diesem Begriffe abzuleiten. Das erste sei die richtige Methode. Sie stimmt mit der gewöhnlichen Meinung überein. Auch nach der gewöhnlichen Meinung wollen wir zuerst das schlechthin gegebene sittliche Gesetz, darauf wollen wir die konkreten, ihm gemäfsen Objekte. Das zweite sei der falsche Weg aller bisherigen Ethiker. Nach ihnen wollten wir zuerst irgend ein Objekt, dafs einem oder vielen Menschen gefalle. Darauf schrieben wir uns und andern dieses Objekt, unter dem Namen eines sittlichen, noch einmal zum besondern Ziele vor, und bildeten uns, wenn wir dieses selbstgemachte Gesetz befolgten, ein, sittlich zu handeln (S. 76 ff., 186, 40).

f) Sähen jene Ethiker denn nicht, dafs sie gleich im Anfange einen offenkundigen Zirkel begingen? Es gebe ja gar keinen Grund, die Wertobjekte irgend eines Gefallens vor denen eines andern zu bevorzugen und unter dem Namen „sittlicher“ mit besonderer Würde zu versehen. — Man entgegnet, das mache sich von selbst. Den Lasterhaften plage beim Bewufstsein von „Vergehungen“ Gemütsunruhe, und der Rechtschaffene werde seines Lebens nicht froh, aufser wenn er gerade die „sittlichen“ Handlungen thäte und andere unterliefse. Darauf

Kant: gerade diese Schätzung setze bereits einen Masstab voraus, der über dem unmittelbaren Triebleben hinausliege. Um solche Zufriedenheit und solche Unzufriedenheit zu spüren, müsse man den Begriff von Moralität und Pflicht schon vorher haben. Wie ungereimt, ihn noch einmal aus der Rücksicht auf jene Gemütserlebnisse ableiten zu wollen! (S. 46/7, 139/40.)

2. Soweit Kant. Es giebt, sah er ein, entweder gar keine sittlichen Gesetze. Alles kommt dann in der praktischen Lebensführung auf Belieben, Laune, Willkür und Gleifsnerei heraus. Oder es mufs ein Gesetz geben, das apriori und unmittelbar den Willen und diesem gemäfs erst hinterher die Gegenstände bestimmt, die als sittlich zu gelten haben. Nach seiner Meinung ist die Allgemeinheitsmaxime der reinen (praktischen) Vernunft das sittliche Gesetz. In Wahrheit sind es die Normen, nach denen sich das „synthetische Vorziehen" bethätigt. Wir werden bald vom „synthetischen Vorziehen" und seinen Normen hören.

Kant hatte ein Gesetz gefordert, das apriori und unmittelbar den sittlichen Willen bestimmt. Es liegt nach ihm den sittlichen Begriffen eben so zu Grunde, wie sich auch die Raumanschauung nicht aus den einzelnen räumlichen Erfahrungen gewinnen läfst, sondern diesen vorher gehen mufs. Trotzdem ist der grofse Philosoph der Forderung solch apriorischen Willensgesetzes untreu geworden. Denn er wollte es wunderbarer, ja unbegreiflicher Weise in die Vernunft verlegt wissen. Damit verstrickt er sich in eine Schwierigkeit. Es ist die, wie die Vernunft den Willen beeinflussen könne? Sie soll es durch ein Gefühl der Achtung thun, das sie „praktisch" wirke (Kr. d. pr. V. S. 98). Aber „Achtung vor der Pflicht" ist ja nur eine Triebfeder neben vielen anderen, die den Willen bewegen. Was ginge sie den letzteren mehr als eine der übrigen an, was vermöchte sie mehr über ihn als diese? Dafs sie uns bestimmt, wird erst denkbar, wenn es eine Funktion des Willens giebt, nach der sich der Wollende (im Streitfalle) lieber entscheidet, im Sinne der Achtung als der sonstigen Triebfedern zu handeln. Die neuere Psychologie weist auf derartige höhere Willensfunktionen des Vorziehens hin. Die Gesetze dieses höheren Wollens lugen aus Wundts schönem „Prinzip der Heterogonie" hervor, seinem Wesen kommen Martineau und Brentano am nächsten.

3. Als „Heterogonie" bezeichnet Wundt die Erscheinung,

dafs mit dem Fortschritte der Kultur die sinnlichen Motive durch die unsinnlichen, die selbstischen durch die unselbstischen in auffälliger Weise abgelöst worden sind. Meist nämlich haben die Menschen das Sittliche erst als den Miterfolg eines Thuns kennen gelernt, das selbstische Beweggründe eingeleitet hatten. Mit der Kenntnis des edleren Miterfolgs regten sich die zugehörigen sittlichen Werthaltungen. Allmählig erstarkten diese, zumal beim Widerstreite der selbstischen oder sinnlichen Antriebe, wenn einer jenes Handeln zu empfehlen, der andere es zu verbieten schien. Schliefslich erlangten die sittlichen Werthaltungen Kraft genug, um unabhängig von den fremden Impulsen den Willen zu lenken. Sie wurden nach und nach die alleinigen Motive der Handlungen mit geistigem oder selbstlosem Zweck. Auch empfand man die Herrschaft solcher (nach Wundt nicht blofs impulsiven, sondern imperativen) Motive um so mehr als ethische Forderung, je mehr sich das sittliche Bewufstsein läuterte.[1])

Hiernach haben sehr oft die sinnlichen und selbstischen Triebfedern den ersten Anstofs zu sittlichen Entwicklungen gegeben. Die unsinnlichen und unselbstischen Antriebe haben dann aber regelmäfsig jene einleitenden Impulse nach einem geheimen Gesetze überholt. Welches mag es sein? Offenbar haben für uns die unsinnlichen Triebfedern etwas in sich Vorzügliches gegenüber den sinnlichen, die unselbstischen Triebfedern etwas in sich Vorzügliches gegenüber den selbstischen. D. h. hier mufs ein eigentümliches Doppelgesetz des Vorziehens walten.

4. Martineau, ein jüngst verstorbener englischer Ethiker, hat an das Gesetz gerührt. Sein sittliche Grundregel lautet: „Gut ist jede Handlung, in der man einer höheren Triebfeder, statt einer gleichzeitigen niederen folgt. Schlecht ist jede Handlung, in der man, trotz der Gegenwart einer höheren Triebfeder, nach einer niederen thut."[2]) Und welcher ist von zwei gleichzeitigen Beweggründen der niedere und welcher der höhere? Dies soll ein besonderer innerer Sinn entscheiden (sense of duty, sense of moral worth, sense of right and wrong, S. 46). Durch ihn seien wir unmittelbar einer Rangordnung unter unsern Motiven

[1]) *Wundts Ethik* [2], S. 67, 96, 200 u. o.
[2]) *Types of Ethical Theory* [3], II S. 270.

bewufst, in der sie nach ihrem vergleichsweisen moralischen Werte ständen (graduated scale of excellence). Diese ethische Rangordnung sei eine ganz andere als die nach der Stärke der Motive oder nach deren äufseren Ursachen (S. 49). In ihr nähmen z. B. Tadelsucht und Rachsucht den untersten Platz ein. Dann folge Neigung zur Bequemlichkeit und zum Sinnengenufs. Auf einer etwas höheren Staffel fänden wir den Gewinntrieb, wieder höher werteten sich Furcht und Zorn u. s. w. (S. 266). Im Glanze der höchsten moralischen Würde erschienen die altruistischen Neigungen. Der „sense of moral worth" nötige uns, sie allen Impulsen vorzuziehen, die mit ihnen stritten (S. 300). Nach dieser Lehre sind alle ethischen Urteile Bevorzugungsurteile (S. 61). Wer tugendhaft sei, den beseele der Wunsch richtigen Vorziehens, d. i. der Wunsch, sich in seinem Thun nach der moralischen Ordnung der Beweggründe und keiner anderen zu richten (S. 284). Das gebiete ihm auch die Pflicht (S. 72).

Martineau hat also klar und scharf ausgesprochen, dafs die sittlichen Gesetze keine andern als solche des richtigen Vorziehens sein können. Damit hat er Recht. Ebenso, wenn er erklärt, es lasse sich nur innerlich erfahren, warum man von zwei Motiven das eine moralisch höher als das andere werten müsse. Er irrt aber, wenn er hierfür auf einen moralischen „Sinn" verweist. Dort, wohin sich dieser entscheide, sei die höhere Würde; der „sense of worth" entdecke sie durch seinen eignen Akt. Man darf das, was hier geschieht, ganz und gar nicht auf Rechnung eines moralischen „Sinns" setzen. Solchen giebt es nicht. Die Meinung, er existiere, mutet ähnlich an, wie wenn man die Urteilsakte auf einen „intellektuellen Sinn" zurückführen wollte. Hierdurch und damit, dafs Martineau infolgedessen eine systemlose Vielheit ethischer Wertungen aufstellt, hat er die Tragweite seiner Gedanken wieder verdunkelt. Es entging ihm, dafs es sich beim sittlichen Werten nicht um einen antwortenden (receptiven) Sinn handelt, sondern um eine neue, schöpferische, synthetische Funktion des Willens.

5. Brentano ist sich als der Erste bewufst geworden, dafs Vorziehen kein Urteilen, sondern ein eigner und besonderer Akt des Willens ist. Lieben, Hassen und Vorziehen gelten ihm für die Elemente alles Willenslebens. Nur ist gerade das Vorziehen, das er kennt, kein schöpferisches. Dem Vorziehen, das

Brentano beschreibt, haftet noch etwas von Receptivität an. Es prägt nicht von sich aus eine neue Würde, die moralische. Durch andere vorangehende Akte — unser Autor nennt sie in sich als richtig charakterisiertes Lieben und Hassen — sollen wir von jener Würde erfahren. Durch dieses Lieben und Hassen werde den Menschen schon vor dem Vorziehen kundgethan, was sittlich gut oder schlecht sei. Wir müssen uns Brentano's Lehre verdeutlichen.

Nach ihr soll eine eigentümliche Analogie zwischen unsern Urteilen und unsern Gefühlen bestehen. Auf der Seite des Denkens giebt es sogenannte blinde Urteile, die auf instinktivem Drange beruhen (z. B. Einmal ist keinmal; die Sonne geht auf und unter), und höhere Urteile, die unmittelbar einleuchten (z. B. Gleiches kann für Gleiches gesetzt werden). Ähnlich soll es nach Brentano höhere und niedere Gefühle geben.[1]) Die höheren Gefühle hätten einen Charakter innerer Richtigkeit, der sich sogleich aufdränge. Die Werte, die sich so anzeigten, gölten allen Menschen unbedingt als Werte. Den niederen Gefühlen fehle jener Charakter innerer Richtigkeit. Das bewirke, dafs Streit über die Gegenstände herrsche, auf die sich diese evidenzlosen Gefühle bezögen.

Z. B. wir lieben von Natur gewisse Geschmäcke und widerstreben anderen, beides rein instinktiv. Wir begehren aber auch von Natur nach Wissen und klarer Einsicht, während wir Irrtum und Unwissenheit hassen. Dies Begehren sei ein Lieben von jener höheren Form, die das Analogon von der Evidenz auf dem Gebiete des Urteils bilde. In unserer Menschengattung sei es allgemein. Gäbe es aber eine andere Gattung, die im Gegensatz zu uns den Irrtum liebte und die Einsicht hafste, so sagten wir gewifs nicht, wie inbezug auf gegensätzliche sinnliche Neigungen: „das ist Geschmackssache. De gustibus non et disputandum." Wir würden entschieden erklären, solches Lieben und Hassen sei grundverkehrt; die Gattung hasse, was unzweifelhaft gut, und liebe, was unzweifelhaft schlecht sei in sich selbst.

Aus dem Vorstehenden, wenn es richtig wäre, ergiebt sich

[1]) Brentano zieht Wollen und Fühlen in eine einzige Klasse seelischer Vorgänge zusammen. Dafs das nicht angeht, darüber vgl. man meine *Willenspsychologie.* § 7.

eine Lösung der Frage, worin der Vorzug des Sittlichen vor den übrigen Dingen besteht. Darin, dafs man es mit selbstevidenter Neigung begehrt, d. h. dafs die darauf gerichtete Liebe einen besonderen Charakter innerer Richtigkeit hat. Umgekehrt, der starke Abscheu vor dem Unsittlichen beruht darauf, dafs man diesem mit selbstevidenter Abneigung widerstrebt, dafs man es mit einem in sich als richtig charakterisierten Hafs betrachtet;

eine Folgerung für die Definition des sittlich Guten: sittlich gut ist das, was man mit in sich als richtig charakterisierter Liebe liebt, sittlich schlecht, was man mit eben solchem Hasse hafst.[1])

Es sei kurz bemerkt, dafs sich dieser Teil von Brentano's Lehre, die Evidenzlehre (die Lehre vom Guten), nicht halten läfst.[2]) Das Mögen und Nichtmögen von Geschmäcken läfst sich nicht mit einem evidenzlosen Urteilen vergleichen. Man erinnere sich an die Berichte europäischer Reisender. Diese erzählen, dafs sie manchmal in die Lage kamen, die ihnen zur Ehre vorgesetzten Lieblingsspeisen fremder Völker mit Ekel essen zu müssen. Es hätte den Zorn ihrer Gastgeber erregt, hätten sie sich durch Darbietung so leckerer Speisen nicht geehrt gezeigt. Auch unter uns Kulturmenschen traut, wer eine wohlschmeckende Speise ifst, jedem Andern dieselbe evidente Befriedigung zu, die er bei ihrem Genufs wahrnimmt. Erst die staunende Erfahrung, manche Personen machten sich nichts aus solchen Speisen, belehrt ihn eines andern. Das zeigt klar, in welchem Sinne das Sprüchwort: „De gustibus non est disputandum" gemeint ist. Es betont keineswegs die Nichtevidenz des Wohlschmeckens in der individuellen Wahrnehmung. Was es ausdrückt, ist die Häufigkeit der Erfahrung, dafs am Ende eines Streites über den Geschmack jeder von der Richtigkeit des seinigen überzeugt bleibt. Diese Häufigkeit zeugt grade gegen Brentano. Es giebt eben kein Gegenstück blinder Urteile auf dem Gefühlsgebiete. Das, was der logischen Evidenz als ihr gefühlsmäfsiges Analogon entsprechen soll, findet sich bei allen Gefühlen.

---

[1]) Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.* 1889, No. 19ff.

[2]) Näheres in meinen *Grundzügen der Ethik*, Schurpfeils Wissenschaftliche Volksbibliothek. 40 Pf.

6. Wir verlassen den ersten Teil der geschilderten Lehre und treten mit ihrem Autor in den zweiten ein. Dieser handelt von den Gemütsakten des Vorziehens (Lehre vom Besseren).

Die obige Analogie zwischen dem Wahren als dem evident Erkannten und dem Guten als dem evident Geliebten, hören wir, sei nicht vollständig. Alles Wahre sei gleich wahr, aber nicht alles Gute gleich gut. Es gebe unter dem evident Geliebten, d. i. unter dem Guten, Besseres. Brentano untersucht nun, was solches Bessere ist. Das Einfachste, meint er, wäre, es als dasjenige Gute zu bezeichnen, was man einem andern Guten erstens um seiner selbstwillen und zweitens mit richtiger Bevorzugung vorziehe. Denn auch das Vorziehen sei teils niederer Art, d.h. triebartig, teils höherer Art und dann analog dem evidenten Urteil als richtig ausgezeichnet. Verweilen wir einmal bei dieser Anschauung. Sie bedeutet, dafs wir erst durch den Gemütsakt der richtigen Bevorzugung selbst erfassen können, wo jeweilig das Bessere, und wo das minder Gute liegt. Das Rätsel, wie es kommt, dafs wir Gutes und Besseres unterscheiden, löst sich hiernach ähnlich wie bei Martineau. Nur dafs nach dem englischen Forscher ein moralischer Sinn die Erkenntnis des Besseren vermittelt, während wir sie nach Brentano aus selbstevidenten Vorziehensakten schöpfen. Indessen, eben hier biegt der letztere Philosoph entscheidend um. Er entfernt sich sowohl von den Gedanken Martineau's wie von seinen eignen, die die vorangehende Lehre vom Guten beherrscht hatten. Nicht so sei es, wie eigentlich zu erwarten gewesen, dafs sich das Erkennen des Besseren nach dem Vorziehen richte. Das Vorziehen richte sich gerade umgekehrt nach dem vorherigen Erkennen des Besseren. Um richtige Gemütsakte des Vorziehens ausüben zu können, müfsten wir vorher erkannt haben, wo ein sittlich Besseres liege. Zu solcher Erkenntnis kämen wir auf logischem Wege, nämlich auf dem Wege analytischer Urteile. Deren fällten wir drei:

Etwas Gutes und als gut Erkanntes sei besser als etwas Schlechtes und als schlecht Erkanntes.

Die Existenz eines als gut Erkannten sei besser als seine Nichtexistenz, und die Nichtexistenz eines als schlecht Erkannten sei besser als seine Existenz.

Ein Gutes sei besser als ein anderes, wenn dieses einem Teile des ersten in jeder Beziehung gleich sei.

Die genannten Urteile sollen sich ihrerseits auf die einfachen als richtig charakterisierten Akte des Liebens und Hassens stützen. Mit dem Inhalt, den diese an die Hand gäben, werde in jenen Urteilen gleichsam gerechnet, logisch addiert und subtrahiert (a. a. O. S. 24 ff., 94).

Brentano ringt in dieser Auseinandersetzung mit der Einsicht in einen wichtigen Unterschied. Seine Definition des Guten lautet: „Gut ist das mit Recht Geliebte." Daſs etwas mit Recht geliebt wird, erkennen wir, wie er meint, daran, daſs es mit innerer Evidenz geliebt wird. Also dort, im ersten Teil seiner Lehre, hatte er die Güte des Objekts auf die innere Richtigkeit des Gemütsaktes zurückgeführt, die sich als solche nicht weiter begründen lasse. Anders verfährt unser Autor bei der Definition des Besseren. Hier gelten ihm die Bevorzugungen nicht selber als Erfahrungsquelle der Vorzüglichkeit. Sie seien darum als richtig charakterisiert, weil sie die schon erkannte Vorzüglichkeit maſsgebend sein lieſsen. Das Erkennen des Besseren gehe voran, nachher hinke das höhere Gefühl (das Vorziehen) nach. Dort also, in der Lehre vom Guten, zeichnet Brentano eine Gemütsfunktion (selbstevidentes Lieben), die Werte stiftet; hier, in der Lehre vom Besseren, zeichnet er eine Gemütsfunktion (selbstevidentes Vorziehen), die sie vorfindet. Das sind zwei verschiedene Gedankenreihen. In beide trägt Brentano auſserdem den Gegensatz blinder und höherer Gemütsthätigkeit hinein. Letzteres mit Unrecht; triebartiges und evidentes Vorziehen unterscheiden sich so wenig, wie triebartiges und evidentes Lieben (oder Hassen). Um so richtiger hat er mit dem Unterschied der beiden Gedankenreihen selber gesehen.

Nämlich genauso, wie nach ihm das wertstiftende Lieben dem wertvorfindenden Vorziehen gegenüberstehen soll, stehen sich zwei Arten des Vorziehens gegenüber. Das eine zeigt durch seinen eignen Akt an, wo etwas besseres liegt. Dies ist das synthetische Vorziehen; es stiftet sittlichen Vorrang, so wie nach Brentano das selbstevidente Lieben sittliche Würde stiften soll. Das zweite entspricht seiner eignen Zeichnung des Vorziehens. Es ist darauf angewiesen, daſs ihm andere seelische Vorgänge erst ein Besseres vorbilden. Dies ist das analytische Vorziehen. Der eben geschilderte Unterschied

legt für die wissenschaftliche Ethik den Grund. Die Gesetze des synthetischen Vorziehens sind die autonomen sittlichen Gesetze. Es sind dieselben, auf die Wundt's Prinzip der Heterogonie hindeutet. Sie sind der bisherigen Forschung so gut wie entgangen, weil ihr die richtige Willenspsychologie fehlt. Erst aus dieser erhellt die volle Bedeutung aller der vorgenannten Begriffe „Autonomie" (= natürliche Sanktion) „synthetisches" und „analytisches" Vorziehen.

§. 4. Die willenspsychologische Grundlegung der Ethik.[1])

A. Die einfachen Willensakte oder die Akte des Gefallens und Mifsfallens.

1. Die Einteilung der Willensakte gleicht der der Denkvorgänge. Es giebt niedere Denkprozesse: Wahrnehmen, Vorstellen, Erinnern, Einbilden, und höhere: die Urteile. Die Urteile setzen jene anderen, einfacheren Denkakte voraus. Wer nichts wahrnähme, vorstellte, erinnerte, einbildete etc., könnte nicht urteilen. Ähnlich auf dem Gebiete des Willenslebens. Auch die Willensregungen zerfallen in niedere und höhere. Die Willensregungen der ersten Art gehören zum unteren, die der letzteren zum oberen Begehrungsvermögen. Die niederen Willensregungen sind das Gefallen und Mifsfallen, die höheren alle Akte des Vorziehens. Das Vorziehen setzt die Regungen des Gefallens und Mifsfallens voraus. Wem nichts gefiele oder mifsfiele, der könnte nicht vorziehen. Wir betrachten zuerst die Akte des niederen Begehrungsvermögens, das Gefallen und Mifsfallen.

2. Man mache sich vor allem klar, dafs Gefallen und Mifsfallen **keine Gefühle** sind. Lust ist ein Gefühl, Gefallen keines. Jene besteht in einem passiven Erleben, das in sich selbst beschlossen ist, dieses ist eine Thätigkeit, die sich auf etwas anderes richtet. Unser Gefallen kann sich z. B. auf Wissen, auf Macht, auf eine geliebte Person, auf fremde Freude richten, unter manchem andern auch auf Lust. Dieser Umstand, dafs

[1]) Ich gebe hier die für die Ethik unentbehrlichen Resultate meiner *Psychologie des Willens (Grundlegung der Ethik)*. (1900, Leipzig, Engelmann). Die entsprechenden Untersuchungen sind im genannten Werke selbst zu finden.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF

Lust ein Gewertetes, kein Werten ist, dafs sie ein Objekt des Gefallens, dazu blos eines neben vielen bildet, ist entscheidend. Er beweist, wie sehr Lust und Gefallen zweierlei sind. Ähnlich steht es mit Unlust und Mifsfallen. Unlust ist ein Gefühl, Mifsfallen keines; denn wieder ist dieses ein Werten, jene ein Gewertetes. Unlust bildet aufserdem nur eines unter vielen Objekten des Mifsfallens. So wie Unlust kann z. B. auch Irrtum, fremdes Leid etc. mifsfallen.

Der Befund, dafs sich Gefallen von Lust, Mifsfallen von Unlust grundwesentlich unterscheidet, hebt allen Hedonismus[1]) aus den Angeln. Nach dem Hedonismus bewegt immer nur eigne Lust das Wollen, ist eigne Unlust das letzte versteckte Objekt des Widerstrebens. Weder der gesunde Laienverstand noch die wissenschaftliche Prüfung haben das je zugestanden. Trotzdem konnten bisher die Hedonisten auf etwas hinweisen, was ihrer Lehre den Schein der Unwiderleglichkeit verlieh. Kein Mensch kann, sagen sie, wollen, ohne dafs ihm das Gewollte gefällt, keiner widerstreben, ohne dafs ihm das Gemiedene mifsfällt. Hierbei setzen sie Gefallen gleich Lust, Mifsfallen gleich Unlust. Dies unterstützt freilich ihre Behauptung, dafs man nur Lustverheifsendes, d. i. Gefälliges wünsche, nur Unlustdrohendem d. i. Mifsfälligem widerstrebe. Jene Unterstützung und damit die ganze Lehre fällt aber, sobald man einsieht, dafs Lust und Gefallen, Unlust und Mifsfallen zweierlei sind. Ganz richtig mit den Hedonisten: Gefälliges wird gewünscht, Mifsfälligem widerstrebt. Allein das Gefallen ist weder ein Lustgefühl, noch richtet es sich ausschliefslich auf Lust. Das Gefallen kann zwar Lust zum Gegenstande haben, braucht es aber nicht; ebenso unmittelbar richtet es sich auf Wahrheit, Macht etc. Wem z. B. die Wahrheit gefällt, dem gefällt sie

[1]) Der Hedonismus spielt auf dem Gebiete des Willens dieselbe Rolle wie der Subjektivismus auf dem des Denkens. Nach dem erkenntnistheoretischen Subjektivismus soll unser Denken niemals die Dinge selbst erreichen, sondern immer schiebe sich der eigne Bewufstseinsinhalt zwischen die Erkenntnis und die Dinge ein. So auch sollen wir nach dem Hedonismus niemals fremde Objekte wollen können, sondern immer schiebe sich zwischen das Wollen und die Objekte eigne Lust ein; diese werde das Willensobjekt statt jener. Man vgl. über die erkenntnistheoretische Frage meine *Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode* (1895, Duncker, Humblot) unter „Mauern der Erkenntnis."

selber und nicht erst die Lust daran. Wer ein Mädchen liebt, dem gefällt wiederum unmittelbar dieses und abermals nicht erst eine Lust, die es einflöfst. Weit gefehlt also, dafs es dasselbe besagt: „das Wollen und Wünschen richtet sich auf Gefälliges“ und „es richtet sich auf Lustverheifsendes.“ Nein, das Lustverheifsende ist nur der geringste Teil des Gewünschten. Es ist nur ein kleiner Ausschnitt neben der Unzahl von sonstigem Gefälligen, auf das sich das Wünschen und Wollen richten kann.

3. Gefallen und Mifsfallen sind keine Gefühle. Was sind sie dann?

Es sind Schätzungen, Wert- oder Unwerthaltungen, es sind die einfachsten und ursprünglichsten **Willensregungen,** die Erstlinge im Willensgebiet. Mit ihnen hängt in eigentümlicher Weise das zusammen, was man Wünschen und Widerstreben nennt. Alles nämlich, was man wünscht, das gefällt auch (bezw. es wird einem minder Gefälligen vorgezogen). Niemand wünschte z. B. in der Lotterie zu gewinnen, gefiele ihm nicht der künftige Lotteriegewinn, den er sich vorstellt. Erlangt er den Lotteriegewinn, so gefällt ihm dieser zwar noch immer, aber er wünscht ihn nicht mehr. Sein Gefallen daran ist jetzt von anderer Art geworden, es hat einen Zustand angenommen, in dem der begleitende Wunsch aufhört.

Man sieht, das Wünschen kann nicht ohne Gefallen (bezw. Vorziehen), wohl aber das Gefallen ohne Wünschen sein. Anders gesprochen: es giebt ein Gefallen, in das sich ein Wunsch hineinflicht, und es giebt ein solches, bei dem er aufhört. In das Gefallen am blofs vorgestellten Lotteriegewinn flocht sich ein Wünschen ein, in das an dem besessenen, verwirklichten Gewinn nicht. Ersteres ist das Beispiel eines ungesättigten, letzteres ein Beispiel desselben, aber gesättigten Gefallens. Wir nennen jedes Gefallen **ungesättigt,** das uns mit Wünschen erfüllt, jedes **gesättigt,** bei dem das Wünschen aufhört. Entgegengesetzt wie das Gefallen zum Wünschen verhält sich das Mifsfallen zum Widerstreben. Gerade beim gesättigten Mifsfallen erfüllt uns ein Widerstreben. Umgekehrt schwindet dieses, wenn das Mifsfallen ungesättigt wird, d. h. aufhört. Ein starker Schmerz mifsfällt z. B. sehr satt und wir widerstreben ihm heftig; je matter er wird, um so unsatter wird das Mifsfallen daran, um so schwächer widerstreben wir.

Der Zusammenhang zwischen Wünschen und unsattem Gefallen, Widerstreben und sattem Mifsfallen ist merkwürdig. Doch läfst er sich nicht schwer verstehen. Er erinnert an den Unterschied zwischen Empfinden und Wahrnehmen auf dem Denkgebiet.

Hören wir nicht einen wahrgenommenen Donner stärker als ein wahrgenommenes Tiktak? Niemandem erscheint dagegen der vorgestellte Donner lauter als das vorgestellte Tiktak. Woher die Veränderung beim Vorstellen gegenüber dem Wahrnehmen? Am Vorstellungsakt kann sie nicht liegen; der Akt des Wahrnehmens weicht in keiner Weise von dem des Vorstellens ab. Auch beim Vorstellungsgegenstand liegt der Unterschied nicht; es kann derselbe Donner sein, den ich wahrnehme, und an den ich mich nachher in der Vorstellung erinnere. Also kann nur die zuständliche Erregung, die wir beim Wahrnehmen und beim Vorstellen erleben, eine andere sein. Wir können nicht wahrnehmen oder vorstellen, ohne dafs sich dabei in gewisser Weise unser seelischer Zustand ändert. Die Stärke der zuständlichen Erregung, die ist es, die mehr beim Wahrnehmen als beim Vorstellen schwankt. Beim Wahrnehmen entspricht diese Erregungsstärke (logarithmisch) der Intensität der äufseren Reize. Der Donnerschlag dringt z. B. heftiger als das Uhrgeräusch auf uns ein. Daher hören wir ihn stärker. Beim Vorstellen wirken nur centrale Reize, nämlich die Nervenprozesse in der Grofshirnrinde, auf uns; der äufsere Anstofs fehlt hier. Nun haben die centralen Reize im allgemeinen alle gleiche Intensität. Folglich erregen sie den Zustand des Vorstellenden der eine nicht mehr als der andere. Dies erklärt die Gleichheit in der Vorstellung des Donners und des Tiktaks.

Man sieht, bei jeder Wahrnehmung und Vorstellung giebt es noch etwas aufser den Vergegenwärtigungsakten, das zu diesen hinzutritt und sich mit ihnen verflicht. Es sind zuständliche Erregungen, die sich beim Wahrnehmen in der Stärke unterscheiden, beim Vorstellen nicht. Sie sind gerade das, was man „Empfindungen“ genannt hat. Da die Empfindungsstärke beim Wahrnehmen wechselt, beim Vorstellen (im allgemeinen) einerlei bleibt, so ist es natürlich, dafs sie sich nur beim Wahrnehmen gesondert aufdrängt.

Nicht nur Wahrnehmung und Empfindung verhalten sich als

(Vergegenwärtigungs-)Akt und begleitende Zustandserregung. Nach ähnlichem Muster ist das Verhältnis aufzufassen, das zwischen unsattem Gefallen und Wünschen obwaltet. Ebenso verhalten sich sattes Mifsfallen und Widerstreben. Das Gefallen, darf man annehmen, ist ein Akt, nämlich der wollenden Seele; im Wünschen regt sich nur ihr Zustand. Desgleichen mufs das Mifsfallen als Willensakt gelten, das Widerstreben wieder nur als eine zuständliche Erregung, mit der uns jener Akt erfüllt.[1]) Diese Auffassung spiegelt sich im Sprachgebrauch. Er setzt das „Wünschen" gleich einem „Treiben, Drängen, Sehnen," das Widerstreben gleich einem „Zurückbeben, sich Ängstigen." Der zuständliche Charakter der genannten Erregungen wird hiermit gut getroffen.

Man unterscheidet meist nicht zwischen Trieb oder Drang und Wunsch. Mit Recht nicht. Trieb und Wunsch sind beide dieselbe positive Erregung des Zustands; sie sind ihrem Wesen nach einerlei. Ebenso sind sich Ängstigen und Widerstreben dieselbe negative Erregung des Zustands. Nur das Fernbleiben oder Hinzutreten von Vorstellungen macht einen äufserlichen Unterschied dort zwischen Trieb und Wunsch, hier zwischen sich Ängstigen und Widerstreben. Beim Trieb oder Drang und bei der ängstlichen Erregung ist nämlich noch nicht oder nicht deutlich bewufst geworden, was gefällt oder mifsfällt. Wir erinnern oder ahnen nur dunkel einen Wert, der für uns nicht mehr oder noch nicht verwirklicht ist, bezw. einen Unwert, dessen Nähe uns „beunruhigt." Nur darum also heifst die zuständliche Erregung, die den Akt des Gefallens begleitet, „Trieb, Drang," weil die Vorstellung des gefallenden Werts fehlt oder undeutlich ist. Dieselbe Erregung heifst „Wunsch,"

[1]) Wir sprechen von „satteren," nicht von „stärkeren" Gefallensakten. So gefällt z. B. ein besessener Wert satter, als derselbe Wert nicht besessen; dafs er stärker gefalle, läfst sich nicht sagen. Ebenso sättigt Ruhm das Gefallen am eignen persönlichen Werte mehr als Lob, er genügt ehrgeizigen Gemütern voller als dieses. Stärker ist das Gefallen an Ruhm aber nicht. Stärkeunterschiede kommen überhaupt nicht den Willensakten, sondern erst den begleitenden zuständlichen Erregungen, dem Wünschen und Widerstreben, zu. Wir wünschen das, was uns satter gefällt, dann, wenn es uns fehlt, stärker, intensiver, heftiger als das, was uns in derselben Beziehung nicht so satt gefällt. Wir widerstreben dem, was uns satter mifsfällt, dann, wenn seine Nähe droht, heftiger als dem, was uns in derselben Beziehung nicht so satt mifsfällt.

sobald der gefallende Wert mehr oder minder deutlich vorgestellt wird. Ähnlich die entsprechende negative Erregung. Wird das Mifsfällige, dem sie gilt, nicht deutlich vorgestellt, so bezeichnet man sie als „Angst" oder „Unruhe", andernfalls als „Widerstreben".

Immer aber, ob eine Wertvorstellung hinzutritt oder nicht, bleiben das Gefallen und das Mifsfallen das wesentliche und primäre. Sie bilden unsere Willensakte. Das Wünschen und Widerstreben dagegen, bezw. das Drängen oder Treiben und die Beunruhigung, spielen nur die Rolle von etwas unwesentlichem und sekundärem. Sie sind nicht mehr als begleitende Zustandserregungen, die sich in jene Gefallens- und Mifsfallensakte hineinflechten.

4. Im Gefallen und Mifsfallen erlebt man Werte bezw. Unwerte. Man erlebt solche, wohlgemerkt, nur im Gefallen und Mifsfallen. Das will besagen, ohne diese Akte gäbe es für uns keine Werte und Unwerte. Regte sich nichts dergleichen im Menschen, überkäme ihn niemals so etwas wie ein Gefallen und Mifsfallen, Niemand wüfste etwas von Werten und Unwerten. Es ist wie beim Erkennen. Überkämen uns nicht Wahrnehmungen und Vorstellungen, in denen uns Dinge vorschweben, so wüfsten wir von Dingen nichts.

Wegen des letzten Sachverhalts entsteht die Möglichkeit, die einst Descartes so beredt geschildert hat: die, dafs alles Wahrnehmen und Vorstellen Träumen sei, dafs nichts existiert, was wir erkennen und wir nichts von dem erkennen, was existiert. Ebenso entsteht beim Gefallen und Mifsfallen die Möglichkeit, dafs die Werte, die uns gefallen, und die Unwerte, die uns mifsfallen, in einem objektiven Sinn keine Werte und Unwerte sind. Die Werte für uns und die Werte an sich können unüberbrückbar auseinanderklaffen. So fliehen wir z. B. den Tod als ein Übel. Vielleicht sollten wir ihm gerade entgegensehen wie einem Gute.

Indessen objektiver Wert (bezw. Unwert) und Wert (bezw. Unwert) für uns brauchen nicht auseinanderzuklaffen, so wenig wie es die vorgestellte und die wirkliche Sonne brauchen. Wir können freilich dem Vorgestellten nie ansehen, ob es wirklich sei; aber das hindert nicht, dafs mindestens einiges Vorgestellte real sein kann, z. B. die von uns vorgestellten Personen anderer. Ähnlich kann das, was Wert für uns ist, zugleich Wert an sich sein. Solche objektiven

Werte sind vielleicht z. B. die Personen der Mitmenschen, wenn sie uns sittlich gefallen.

Verhalte es sich mit der objektiven Geltung des Gefälligen und Mifsfälligen, wie man wolle: subjektiv ausgehen können wir in einer Willenswissenschaft immer nur von den Werten für uns, d. i. von dem, was Menschen gefällt und mifsfällt. Es ist wie im Erkenntnisgebiete. Wir können nicht anders, als aller theoretischen Wissenschaft unsere gegebenen Vorstellungen zu Grunde legen. Ähnlich mufs man im Willensgebiet auf den gegebenen Schätzungen, wie sie in unserm Werthalten leben, fufsen. Wie viel solcher Schätzuhgen giebt es? Welches ist, mit andren Worten, die Einteilung der Werte und Unwerte, die uns im Gefallen und Mifsfallen bewufst werden?

5. Das erste, was unmittelbar gefällt oder mifsfällt, sind für einen Jeden die Werte bezw. Unwerte seines **Zustands**. Solche Werte und Unwerte sind nicht die zuständlichen Erregungen, die wir oben kennen gelernt hatten, nicht das Empfinden, das sich mit den Akten des Wahrnehmens, nicht das Wünschen und Widerstreben, das sich mit denen des Gefallens und Mifsfallens verknüpft. Sie lassen das Gefallen und Mifsfallen unberührt. Neben den eben genannten zuständlichen Erregungen giebt es jedoch noch andere, die Gefühle. Diesen stehen wir ganz verschieden gegenüber. Zwar auch von ihnen erregen einige kein Gefallen oder Mifsfallen, nämlich die neutralen Gefühle, wie z. B. Staunen, Verwunderung. Wohl aber thun das alle übrigen, nämlich die Lust- und Unlustgefühle. Lust bewegt unsern Willen positiv, Unlust negativ; erstere ist für einen Jeden der unmittelbare Wert, letztere der unmittelbare Unwert seines psychischen Zustandes.

Das zweite, was unmittelbar gefällt oder mifsfällt, sind unsere psychischen **Akte**, bezw. gewisse Eigentümlichkeiten an ihnen. So gefallen uns unmittelbar alle unsere evidenten Urteile; man hat dies Gefallen als das an der Wahrheit bezeichnet. Dagegen mifsfallen[1]) gewisse andere Urteile, durch die wir uns täuschen oder irren. Psychische Akte anderer Art sind die Vorstellungen. Auch hier gefallen gewisse Weisen, wie wir etwas in der Vorstellung zusammenfassen, unmittelbar; es ist das Zusammenfassen zu einheitlichen, reinen, harmoni-

[1]) Dies mittelbar, vgl. *Psychologie des Willens*. S. 310 Anm., 332 Anm.

schen Verhältnissen. Das Gefallen daran heifst die ästhetische Freude oder Geschmack am Schönen. Unreinigkeit, Disharmonie in der Zusammenfassung dagegen mifsfällt. Nicht der Gegenstand ist häfslich, sondern der Akt,; erst die unreine Art des vorstellenden Zusammenfassens macht den Gegenstand häfslich. Ähnlich hängt das Gefallen an Neuheit und Abwechslung (variatio delectat) nicht vom Gegenstande ab. Das Gefallen an Neuem wird durch den Gegensatz, in den ein jetziges Vorstellen zu den bisher gewohnten Gedankenreihen tritt, geweckt. Weiter gefallen die Akte des Gefallens, mifsfallen die Akte des Mifsfallens selbst. Dies Gefallen und Mifsfallen, das sich auf die übrigen Gefallens- und Mifsfallensakte bezieht, möge das reflexionsartige Gefallen und Mifsfallen heifsen. Es ist sehr wichtig; denn auf ihm beruht es, dafs uns stets eine Wertsumme satter, als jeder der einzelnen Werte, gefällt.

Man bezeichnet im besondern Wahrheit und Schönheit als „ideelle Werte"; in derselben ideellen Art gefällt, werden wir später sehen, die Sittlichkeit. (Sie ist das Prädikat gefallender Vorziehensakte.) Diesen drei Unwerten entsprechen als die ideellen Unwerte „Irrtum, Häfslichkeit, Unsittlichkeit."

Das dritte unmittelbare Gefallen ist das an dem Träger aller der genannten Zustände und Akte, das Gefallen eines Jeden an **sich** als seelischer **Person.** Wir können uns z. B. in unserer eignen Schönheit, Klugheit, Kraft u. s. w. gefallen; dies Gefallen heifst Eitelkeit. Es kann uns auch gefallen, dafs wir in den Köpfen Andrer für schön, klug, reich u. s. w. gelten. Das ist eine andere Art der Eitelkeit oder des Ehrgeizes. (Näheres § 13.) Wie uns die eigne Person gefallen kann, so kann sie uns auch mifsfallen. Man denke an jenes sittliche Mifsfallen an der eignen Person, das man Reue nennt. Es ist zweckmäfsig, alles, worin sich die eigne Person gefallen oder mifsfallen kann, Personwerte bezw. Personunwerte zu nennen. Eigner Reichtum,[1]) eigne Schönheit, eigne Macht sind z. B. Personwerte, Häfslichkeit, Schwäche, Krankheit sind Personunwerte.

[1]) Vortreffliche Auseinandersetzungen über das Personwertgefallen giebt Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, 1899. Voss. 29 ff. Er führt den Geiz, die Rache, die Grausamkeit, den Neid, die Schamhaftigkeit und das Gefallen am Spiel auf das am persönlichen Wert zurück.

Weitere unmittelbare Werte und Unwerte sind die altruistischen, nämlich die Zustände und Personen **anderer** einzelner Menschen. Das unmittelbare Gefallen an fremder Lust heifst „Mitfreude," das unmittelbare Mifsfallen an fremdem Leid „Mitleid." Unser altruistisches Gefallen und Mifsfallen geht nicht nur auf die mitmenschlichen Zustände, sondern ebenso unmittelbar auf fremde Personen. Hierher gehört einerseits Liebe, Freundschaft, Verehrung und Bewunderung, andererseits Verachtung und Abscheu. Als ein altruistischer Wert ganz besonderer Art mufs Gott gelten. Auf ihn geht das religiöse Gefallen in Form von Ehrfurcht und Liebe.

Die letzte Gruppe von Werten entsteht dadurch, dafs menschliche **Gesamtheiten** als Ganzes gefallen können. Hierher gehört z. B. der Familienstolz der Adligen. Sie faſsen die früheren, gegenwärtigen und künftigen Träger ihres Namens zu einer Einheit von übergeordnetem Wert zusammen, von der sie sich abhängig und wie getragen fühlen. Von derselben Art ist die Liebe zum eignen Volk, zum Vaterland. Schon jeder Verein, jede Körperschaft, jede Berufsgemeinschaft zeigt, wie sich der Einzelne willig in den Dienst eines Ganzen stellt. Nicht, dafs er darin blofs die Summe seiner gleichgesinnten, gleichbeschäftigten und gleichberechtigten Mitmenschen sieht. Es erscheint ihm als ein eigner Wert, in dem seine Mitmenschen und er selber alle zusammen aufgehen. Derartige Werte mögen soziale heifsen; sie sind die Gegenstände unseres sozialen Gefallens.

Nach der obigen Einteilung kommen alle Werte (Wollensziele) auf drei Hauptarten zurück: Zustandswerte, Werte der eignen Person und Fremdwerte (die altruistischen und die sozialen). Die einzigen, die sich nicht sofort hierher ordnen, sind die an zweiter Stelle genannten, nämlich die ideellen Werte. Indessen beweist es tausendfältige Erfahrung, dafs

das Schöne, Wahre, Gute ganz ähnlich wie Fremdwerte auf uns wirken. In der Kunst, der Wissenschaft, der Sittlichkeit geben wir uns völlig unselbstisch an sie hin und vergessen des eignen, kleinen Ich. Man darf sie darum ebenfalls als Fremdwerte, und zwar als die ideellen Fremdwerte bezeichnen.

Umgekehrt ähnelt der Anreiz des Neuen dem, mit dem uns zuständliche Lust erfafst. Was für jeden neu ist, das ist ebenso subjektiv und relativ wie das, was ihm als Wert seines Zustands erscheint. Schon das Wort „neu-gierig" ist bezeichnend. Es verweist das Neue nicht in die Gattung der unselbstischen, sondern der selbstischen Werte. Auch dauert der Wert der Neuheit wie die Lust immer nur für Augenblicke; das (selbstische) Gefallen zieht sich von dem betreffenden Gegenstande zurück, sobald er gewohnt und bekannt geworden ist.

So bliebe nur noch vom reflexionsartigen Gefallen zu reden. Dieses richtet sich, wie wir wissen, auf alle übrigen Werte zusammen, sofern sie Gegenstände anderweiten Gefallens sind. Ebendeshalb fügt es keinen neuen Wert zu den drei Hauptarten der Zustands-, Person- und Fremdwerte hinzu.

B. Die höheren Willensakte oder Akte des oberen Begehrungsvermögens. Analytisches und synthetisches Vorziehen.

1. Nicht nur die Lehre vom Gefallen und Mifsfallen hebt jeden Hedonismus auf (vgl. S. 31). Ebenso thut es die Erkenntnis, dafs das Vorziehen oder Wählen ein besonderer Akt des wollenden Ich ist. Sie widerlegt unter anderm jene halb-eudämonistische Theorie der relativen Glücksförderung, die wir oben angedeutet haben (S. 14 nebst Anm.). Nach der letzteren Ansicht sollen wir immer nur dann etwas wollen können, wenn sich mit der Vorstellung des gewollten Objekts der relativ angenehmste unter den Gefühlszuständen, die im jeweiligen Augenblicke möglich sind, verwirklicht. Das „Vorziehen" wäre hiernach kein eigner Vorgang, sondern nur der Name für den Sieg eines Motivs, das durch seine gröfsere Lust- (oder mindere Unlust-) Begleitung die übrigen Motive überwunden hätte. Diese Auffassung läfst sich nicht halten. Ginge es nach ihr, so könnte es weder feste Gesetze noch Akte des Vorziehens geben. Wir bildeten uns nur ein, zu wählen. Alles, was so hiefse, machte sich mechanisch. Unsere zufällige Gefühlslage stellte sich dadurch von selbst auf ihr jeweiliges Glücksmaximum ein. Lauter Zufall regierte das Wollen.[1]) — In Wahrheit regiert er es nicht. Denn wir erleben besondere Akte des **Vorziehens**; zugleich

[1]) Näheres über diese Lehre in *Psychologie des Willens* § 11, B, § 17.

weisen die Umstände, unter denen wir sie erleben, darauf hin, dafs sie sich nach eignen, **autonomen Gesetzen** richten.

Die Akte des Vorziehens haben zunächst keine notwendige Beziehung zum Gefühlsstand. Sie erlauben nicht nur Vergleichungen zwischen den Werten bezw. Unwerten des Zustands, sondern zwischen Werten bezw. Unwerten beliebiger Art. Wir bevorzugen z. B. Wahrheit vor Irrtum ohne Rücksicht auf Gefühle. Nicht Gefühle, sondern die Wert und Unwert anzeigenden Akte des Gefallens und Mifsfallens liefern also dem Vorziehen seinen Stoff. Auf sie ist es angewiesen, freilich in sehr verschiedener Weise. Das Vorziehen oder Wählen der einen Art ist es mehr als das der anderen.

2. Es giebt nämlich ein analytisches und ein synthetisches Vorziehen. Bei ersterem richtet man sich in der Wahl des Besseren nach einem Anhalt, der bereits in den vorangehenden Gefallensakten liegt. Der Anhalt besteht darin, dafs unser Gefallen mehr oder minder satt sein kann. Wir sprachen schon (S. 34 Anm.) von dieser Eigenschaft der Gefallensakte. Satter gefällt z. B. eine wirkliche statt einer blofs vorgestellten Lust (Wirklichkeitsunterschied sonst gleicher Werte), eine feine Schachpartie statt einer geistlosen (Qualitätsunterschied sonst gleicher Werte), gröfserer Reichtum statt kleineren, (Quantitätsunterschied sonst gleicher Werte). Satter gefällt auch (im Sinne des reflexionsartigen Gefallens) jede Wertsumme statt eines Einzelwerts; z. B. Ehre und Reichtum zusammen gefällt satter als Ehre allein. Genau nach diesen Sättigungsunterschieden, die in den Gefallensakten vorliegen, richten wir uns beim **analytischen Wählen.** Wir bevorzugen analytisch stets das satter Gefallende vor dem, was in gleicher Beziehung minder satt gefällt; wir bevorzugen umgekehrt stets das, was minder satt mifsfällt, vor dem, was in sonst gleicher Weise, aber satter mifsfällt. Damit ist gegeben, dafs wir überhaupt alle Werte, die Objekte des Gefallens, vor allen Unwerten, den Objekten des Mifsfallens bevorzugen.

Man sieht hiernach, wo die Grenzen des analytischen Vorziehens liegen. Nur zwischen Werten derselben Art vermögen wir uns analytisch zu entscheiden, nur zwischen Zustandswerten unter einander, nur zwischen Personwerten unter einander, nur zwischen Fremdwerten der einzelnen

Sorten unter einander. Immer mufs je eine und dieselbe Gefallensregung, die von den beiden (oder mehreren) streitenden Werte mit satterem oder minder sattem Anschlag getroffen wird, vorangehen; solcher Sättigungsunterschied giebt uns das Signal, dafs wir analytisch vorziehen.

Anders, sobald Werte verschiedener Art, bei deren Schätzung verschiedene Gefallensakte ins Spiel treten, mit einander zu vergleichen sind. Es handle sich z. B. darum, dafs man sich zwischen Lust (Zustandswert) und Ehre (Personwert), oder zwischen Wissenschaft (ideeller Fremdwert) und Familienleben (altruistischer Fremdwert) entscheiden soll. Da versagt die Regel des analytischen Vorziehens. Lust und Ehre, Wissenschaft und Familienleben verhalten sich ja gar nicht wie Werte, die einen und denselben Gefallensakt sättigen, sie sind insofern unvergleichbar mit einander. Verschiedene Gefallensregungen treiben uns sei es zu dem einen, sei es zu dem andern der streitenden Werte. Hier läfst sich in den Gefallensregungen ein Anhalt, nach dem wir unsern Wahlakt richten könnten, auch nicht einmal denken.

Nur in einem einzigen, sehr beschränkten Falle haben wir die Möglichkeit, uns schon mit analytischem Wählen zwischen solchen ungleichartigen Werten zu entscheiden. Er liegt vor, wenn man den Gegensatz von „Wertsumme" und „Einzelwert" anwenden kann. Alsdann gelingt es, die streitenden Werte zuletzt gleichsam auf denselben Nenner, nämlich an unser reflexionsartiges Gefallen heran zu bringen. Dieses wird von der Wertsumme satter als von jedem Einzelwert berührt, und das giebt uns den Anlafs für analytisches Wählen. Wir entscheiden uns in derartigen Fällen dorthin, wo die Wertsumme vorliegt oder vorzuliegen scheint. Jemand schwankt z. B., ob er spazieren gehen oder arbeiten soll. Während er überlegt, fällt ihm ein, nach dem Spazierengehen werde er um so frischer und rascher arbeiten. Sofort ist ihm der Anwendungsfall für analytisches Wählen gegeben. Das Spazierengehen und das künftige raschere Arbeiten schweben ihm vereinigt als eine Wertsumme vor. Gegen sie läfst er den Einzelwert d. i. das gegenwärtige, langsame Arbeiten, unbedenklich zurückstehen.

Soweit das analytische Wählen. Immer zeichnen ihm die einfachen Gefallens- und Mifsfallensakte gleichsam die

Richtung vor. Sie prägen die Werte und Unwerte, die besseren (satter gefallenden) und geringeren (unsatter gefallenden) Werte, den Gegensatz von Wertsumme und Einzelwert. Wir brauchen uns in einem gegebenen Falle dessen, dafs sich zwei Willensziele thatsächlich als Wert und Unwert, höherer und niederer Wert, Wertsumme und Einzelwert verhalten, nur ausdrücklich bewufst zu werden: in dem nämlichen Augenblicke üben wir alle aufs deutlichste einen Akt analytischen Lieberwollens. Einen Akt des Lieberwollens: denn wir können nicht umhin, unter den genannten Umständen (ceteris paribus) das jeweilig erste dem jeweilig zweiten vorzuziehen. Einen Akt analytischen Lieberwollens: denn ihm ist das Bessere bereits gegeben, als Wert im Vergleich zum Unwert, als höherer Wert (satter gefallender) im Vergleich zum niederen (unsatter gefallenden), als Wertsumme im Vergleich zum Einzelwert.

3. Von anderer Art als das analytische Wählen ist das synthetische. Das erstere ist vergleichsweise dürftig und unfruchtbar. Die Akte des Gefallens und Mifsfallens, hörten wir, lassen den analytisch Wählenden schon vorher erkennen, wo das Bessere liegt. Demnach ist das analytische Wählen nur ein abschliefsender, kein schöpferischer Prozefs. Weit gröfsere Bedeutung haben solche Fälle, in denen sich die Sachlage umkehrt. In ihnen werden wir uns erst durch den Akt des Vorziehens bewufst, was besser und was schlechter ist. Sie entsprechen dem Begriffe **synthetischen Vorziehens.** Synthetisch ist das Vorziehen oder Lieberwollen, das durch seinen eignen Akt erst anzeigt, wo ein jeweilig Besseres liegt. Dieses letztere Bessere, das durch synthetisches Vorziehen bestimmt ist, unterscheidet sich grundwesentlich von jenem Besseren, das wir vorhin kennen gelernt hatten und das durch die Sättigungsverhältnisse des Gefallens und Mifsfallens bestimmt wird.

Wir erleben die Akte synthetischen Vorziehens gerade in solchen Fällen, in denen das analytische Wählen versagt. Kein analytisches Vorziehen vermöchte uns jemals zu helfen, wenn es sich z. B. darum handelt, dafs wir zwischen eignen zuständlichen oder eignen persönlichen Werten wählen, bezw. dafs wir uns zwischen selbstischen oder unselbstischen Werten entscheiden. Nur bei gleichartigen Werten anwendbar, läfst es bei der Wahl zwischen ungleichartigen im Stich. Die widerstreitenden un-

gleichartigen Gefallensregungen rissen uns unberechenbar bald auf diese, bald auf jene Seite, fänden wir nicht gegenüber ihrem Anfluten einen festen Kompafs. Er liegt in unserm synthetischen Vorziehen. In diesem können wir nicht umhin, stets das **Wollen** von persönlichem über das von zuständlichem Eigenwert, stets das **Wollen** fremden Werts über das von allem Eigenwert zu setzen.

Mögen wir also noch so ungewifs zwischen einem zuständlichen und einem persönlichen Werte schwanken, ja mag uns oft eher der erste realer und faſslicher erscheinen, der letztere nur in der Einbildung zu bestehen, im synthetischen Vorziehen hört jeder Zwiespalt auf. Dieses lenkt den Blick nicht so sehr auf die gewollten Objekte (Werte), sondern auf das Wollen. Es macht, dafs uns unter allen Umständen das Wollen persönlichen Werts im Lichte höherer Würde als das Begehren von zuständlichem strahlt, welches auch der Personwert und welches der Zustandswert sei. Wir spüren diese Würde mit einer tiefinnerlichen Nötigung, mit einem Zwange ganz anderer Art, als dem naturgesetzlichen, durch den z. B. vorangehende Lust kausal auf unser Gefallen, Unlust auf unser Mifsfallen wirkt. Innerer **Normzwang** ist es. Er geht nicht unserm synthetischen Vorziehen voran, sondern waltet in ihm, so wie uns auf logischem Gebiete ein anderer Normzwang, der im Denken liegt, nach logischen Regeln denken macht. So beim Vergleich von persönlichem Eigenwert mit zuständlichem. Ähnliches erleben wir, wenn unsere Eigenwerte mit Fremdwerten streiten. Mag uns noch so verführerisch die Begierde nach eignem Glück (Lust, Ehre u. s. w.) treiben, kommt dagegen das Glück von Andern oder das Wohl des Vaterlandes oder der Fortschritt der Wahrheit ins Spiel, so hört abermals alles rationale Rechnen und Wägen auf. Gegen jedes selbstische Rechnen und Wägen erhebt sich wieder ein **Normzwang**. Es ist der Normzwang eines zweiten synthetischen Vorziehens, das uns auch nicht auf die Objekte, sondern auf das Wollen der Objekte blicken läfst. Das synthetische Vorziehen zweiter Art umgiebt, welches auch die streitenden Fremd- und Eigenwerte seien, das Wollen unselbstischer Werte mit dem Glanze einer Würde, vor der alles selbstische Wollen verbleicht.

Dies sind die beiden Normgesetze synthetischen Vorziehens. Sie gebieten, das Wollen persönlicher Werte höher als

als das Wollen von jedem zuständlichen Wert zu stellen, das Wollen unselbstischen Werts höher zu stellen als das Wollen von jedem selbstischen Wert. In ihnen entdecken wir die verborgene Regel, die die Erscheinungen der Heterogonie regiert, von denen wir oben (S. 23/4) gehört haben. Der Leser erinnert sich daran. Im Fortschritte der Kultur, hat Wundt gezeigt, siegen stets die unsinnlichen Motive über die sinnlichen, die unselbstischen über die selbstischen. Woher solch eigentümlicher Vorzug, der sich deutlich in der Geschichte bezeugt? Beruht er auf einem Naturgesetz? Hätte etwa gröfsere Wunschstärke die unsinnlichen Triebe über die sinnlichen, die unselbstischen über die selbstischen siegen lassen? Nein; jedermann weifs, dafs gerade die sinnlichen und selbstischen Beweggründe meist den stärksten Motivzwang üben. Überhaupt könnten aus dieser Quelle nur ganz unsichere, zufällige und schwankende Entscheidungen flieſsen. Sie reichen nicht entfernt an die Regelmäfsigkeit, mit der der fortschreitende Motivwandel eintritt, heran. So mufs es ein anderes Übergewicht sein, durch das die unsinnlichen und unselbstischen Motive auf das menschliche Gemüt wirken. Im synthetischen Vorziehen ist es gefunden. Dieses sagt uns, dafs das Wollen persönlichen und unselbstischen Werts vornehmer sei, mögen immerhin die sinnlichen und selbstischen Triebe zudringlicher seien. Es verleiht solchem Wollen eine Würde, deren Eindruck wir uns nicht entziehen können. Sie kehrt immer wieder, welches auch die persönlichen und zuständlichen, die unselbstischen und selbstischen Werte sein mögen, die streiten. Daraus erklären sich die beiden Teilerscheinungen des fortschreitenden Wandels der Motive, der Fortschritt von den sinnlichen zu den unsinnlichen, von den selbstischen zu den unselbstischen.[1])

Ebenso erklärt sich, was die Autonomie (Selbstgesetzlichkeit) des sittlichen Willens bedeutet. Sie bedeutet dieselbe Thatsache, die uns beschäftigt, eben die, dafs das synthetische Vorziehen keinem fremden Zwang, sondern selbsteignen Regeln folgt. Nicht von aufsen empfängt es den Sinn und die Richtung seines Akts. Es bethätigt sich von innen heraus nach eigenbürtigen Regeln, so wie auch das logische Denken unter autonomen Gesetzen steht. Kant hatte

[1]) Vergl. *Psychologie des Willens* S. 352.

zum erstenmale die apriorischen Leistungen im Denkleben gesehen. Er war von der Allmacht dieses rationalistischen Apriorismus so überzeugt, dafs er es ungeprüft liefs, ob nicht vielleicht die Erscheinungen des sittlichen Wollens auf ein ganz anderes Apriori, auf ein solches des Willens, hinwiesen?[1]) Mit einem blofsen Denkapriori, dem dürren Verallgemeinerungsprinzip seiner „praktischen Vernunft", glaubte er das moralische Leben umfassen zu können. Dieser Versuch mufste scheitern.[2]) Nicht die apriorischen Regeln der Vernunft, sondern eigenbürtige Normen walten im Willensgebiet, die Normen des analytischen[3]) und synthetischen Vorziehens. Aus

[1]) Für gewöhnlich setzt man die Lehre von der natürlichen Sanktion des Sittlichen nur der Anschauung gegenüber, äufsere Befehle hätten den Menschen das, was als sittlich gelte, festgelegt. Solchen Befehlen folgt man nach jener Anschauung aus Furcht, Hoffnung, Gewöhnung (alles besondere Arten des Motivzwangs). Aber der Gedanke, synthetisches Vorziehen stifte die sittliche Würde des Wollens, hat noch allgemeinere Bedeutung. Er erhebt sich gegen jedwede Lehre, nach der irgendwelcher Motivzwang die sittlichen Normen begründen soll. Lehren dieser Art giebt es nicht wenige. Auf keinem autonomen Willensakt soll nach ihnen die sittliche Würde beruhen. Sie soll auf irgend einen ganz gewöhnlichen Motivzwang zurückweisen, der, wie durch eine optische Täuschung, den Anschein jener Würde angenommen habe. Genannten Zwang sollen, wie die einen sagen, bestimmte ideelle Gegenstände (das „Gute" und das „Böse") üben, und zwar brächten wir im Gewissen deren Schätzung fertig mit. Andere lassen ihn aus unserm Triebleben stammen. Noch andere suchen ihn in historischen Associationen rätselhafter Art. Die Extremsten denken gar, er sei uns durch eine wirtschaftliche Entwicklung eingepflanzt, die sich wie von selber bewege (vgl. oben S. 11). Stets findet nach diesen Theorien der Wille, ehe er selbst sittlich wird, Werte vor, denen man besonderer Würde oder besonders zwingende Nötigung zuschreibt. Nach diesen Werten, meint man, habe er sich zu richten, bezw. er richte sich von selbst danach. Dadurch gewönne er von ihnen die Sittlichkeit. Nicht aber schüfe er seinerseits sittliche Würde.

Wie falsch diese Theorien sind, hat schon Kant gezeigt (vgl. oben S. 18 ff). Erst durch die Lehre vom synthetischen Vorziehen aber werden sie überwunden. Kants eigne rationalistische Moraltheorie ist im Grunde auch noch eine Motivzwangtheorie. Vgl. *Psychologie des Willens* S. 328.

[2]) Vgl. meinen Aufsatz, *der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik* in Vaihingers Kantstudien, II, S. 50 ff., S. 259 ff.

[3]) Über das Normgesetz des analytischen Vorziehens sehe man meine *Psychologie des Willens (Grundlegung der Ethik)*, S. 289 f., 291 ff.

heteronomen (willensfremden) Elementen lassen sie sich nicht ableiten, sie sind in der Natur des Wollens begründet. Mit ihnen gewinnen wir den Begriff eines voluntaristischen Apriorismus, der dem rationalistischen Apriorismus Kants ergänzend zur Seite tritt.

4. Die synthetischen Vorziehensnormen geben das Licht, das mit einem Schlage alles sittliche Leben erhellt. Bei jeder anderen Erklärung leidet der Begriff des sittlich Besseren und verliert seine Reinheit: heteronomische (willensfremde) Elemente hängen sich dann an ihn und erdrücken ihn. Erst im Vorgang des synthetischen Vorziehens findet der Begriff des sittlich Besseren seinen festen Halt. Wir sehen und verstehen nun, dafs es zwei grundverschiedene Arten des Besseren giebt. Das eine, das „empirisch Bessere", ist aus Naturzwang geboren. Der Akt analytischen Vorziehens zeigt es uns nicht an, sondern findet es vor. Die Sättigungsverhältnisse des Gefallens und Mifsfallens haben es vorher geprägt. (Vgl. oben S. 40 und Anm. 2, S. 44.) Anders das synthetische Vorziehen. Es findet kein Besseres vor, sondern zeigt es an; sein Akt prägt Würdeunterschiede. Wo es bevorzugt, ist für uns der Begriff eines ganz neuen Besseren gegeben, das von ihm den Geist des Normzwangs trägt. Dieses Bessere, das sich durch den Akt des synthetischen Vorziehens kundthut, heifst das **„sittlich Bessere."** Das Wollen von Personwerten, mufs man sagen, ist sittlich besser als das Wollen von zuständlichen Werten, und das Wollen von Fremdwerten ist sittlich besser als das von Eigenwerten.

Hieraus folgt, dafs es nicht, wie man oft behauptet hat, eine einzige Art der Sittlichkeit, sondern zwei Arten giebt. Es sei erlaubt, die erste von ihnen, nach der das Wollen von Personwerten vor dem Begehren von Zustandswerten bevorzugt wird, als Personwertmoral, ihre wissenschaftliche Darstellung als Lehre von der sittlichen Selbstbejahung zu bezeichnen. Die zweite Art der Sittlichkeit ist jene, nach der das Wollen von Fremdwerten über dem von Eigenwerten steht. Sie möge Fremdwertmoral, ihre wissenschaftliche Darstellung Lehre von der sittlichen Selbstverneinung heifsen.

Beide Teile der Ethik haben wir im einzelnen auszuführen.

Erster Teil.

Die Personwertmoral oder die Lehre von der sittlichen Selbstbejahung.

Erstes Hauptstück.

Einige Grundbegriffe der Gesamt-Ethik.

(Die Begriffe des sittlich Guten, der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Freiheit.)

Vorbemerkung.

Die Personwertmoral und die Fremdwertmoral haben viele gemeinsame Züge. Einmal gehen in beiden Gebieten die Probleme parallel, sodann drängt das Studium der sittlichen Erscheinungen hier wie dort auf dieselben ethischen Grundbegriffe. Andererseits stehen doch diese Erscheinungen hier wie dort unter verschiedenen Normen synthetischen Vorziehens. Wie soll man da die Darstellung halten? Behandelt man die Lehre von der sittlichen Selbstbejahung und von der sittlichen Selbstverneinung getrennt von einander, so droht die Gefahr, dafs man in der Fremdwertmoral bezüglich einer Reihe von Begriffen unnütz das, was schon in der Personwertmoral gesagt worden ist, wiederholt. Aufserdem verwischt sich dann nur zu leicht der Eindruck, wie eng die wesentlichen Punkte hier und dort zusammenhängen. Aber ebensowenig empfiehlt es sich, das Gemeinsame der Person- und der Fremdwertmoral in einer Sonderdarstellung beiden voranzuschicken. Solche Anordnung brächte die Verpflichtung mit sich, die erläuternden Beispiele zu diesen gemeinsamen Begriffen jedesmal sowohl aus dem Reiche der ersten, wie aus dem der zweiten synthetischen Vorziehensnorm zu wählen. Dies schachtelte die beiden Teilgebiete nur in einander und verwirrte den Leser. Angesichts obiger Übelstände ist es der einfachste Ausweg, dem, worin Personwert- und Fremdwertmoral zusammengehören, einen besondern einleitenden Abschnitt innerhalb der Personwertmoral ein-

zuräumen. Hierbei soll die äufsere Anordnung, die Voranstellung der bezüglichen Probleme vor den übrigen, nachdrücklich auf die übergreifende Wichtigkeit jener gemeinsamen Probleme aufmerksam machen. Trotzdem darf man sich nunmehr zu ihrer inneren Charakteristik im wesentlichen auf den Anschauungsstoff beschränken, den das Gebiet der ersten synthetischen Vorziehensnorm hergiebt. Wir verbleiben so innerhalb der Personwertmoral und deuten doch wieder über sie hinaus. Der öftere Hinweis, dafs die Fremdwertmoral ebenso gut an den vorliegenden Problemen teilnimmt, mag das noch ausdrücklich zum Bewufstsein bringen.

Die gemeinsamen Fragen, die in dieser Weise abgehandelt werden sollen, sind die nach der Definition des sittlich Guten, nach dem Begriff der sittlichen Gesinnung und nach dem Begriff der sittlichen Freiheit. Sie brauchen nachher in der Fremdwertmoral nicht mehr besonders erwähnt zu werden, aufser insofern sie sich bei dieser durch neue Gesichtspunkte bereichern. Letzteres ist beim Problem der sittlichen Gesinnung der Fall.

I. Die Definition des sittlich Guten.

§. 5. Näheres über das synthetische Vorziehen erster Art.

1. Wir haben „sittlich Besseres" als das, was synthetisch vorgezogen wird, definiert. Der Begriff des „sittlich Besseren," noch nicht der des „sittlich Guten" ist damit festgelegt. Ehe wir den Sinn und die Wurzel des Begriffs vom „sittlich Guten" aufdecken, gilt es den Begriff des „sittlich Besseren" genauer kennen zu lernen. Das heifst, wir müssen das synthetische Vorziehen, auf dem er beruht, noch näher ansehen.

Auf einer der ersten Seiten seiner „Kritik der praktischen Vernunft" schreibt Kant die bedeutsamen Worte: „Zur sittlichen Gesetzgebung wird erfordert, dafs sie blofs sich selbst vorauszusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdann objektiv und allgemeingültig ist, wenn sie ohne subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von dem andern unterscheiden." (Recl. S. 23.) — Diese Erklärung ist vortrefflich. „Sich selbst voraussetzen", „ohne die zufälligen subjektiven Bedingungen, die ein wollendes Wesen von anderen unterscheiden, gelten" ist gerade das Merkmal, das die Normregeln des synthetischen Vorziehens auszeichnet.

Sie setzen sich selbst voraus: denn das synthetische Vorziehen ist im Gegensatz zum analytischen nicht an vorhandene Wertunterschiede gebunden. Es richtet sich nicht, wie dieses nach gegebenen Sättigungs-Unterschieden, sondern **schafft durch seinen eignen Akt** ganz neue, und zwar Würde-Unterschiede. Es giebt dem Wert, dem es sich von zweien, die in Vergleich stehen, zuwendet, eine höhere, nämlich die sittliche Sanktion. Ihm verleiht es, an ihm stiftet es dem zweiten Werte gegenüber das Gepräge besonderer Vorzüglichkeit. Nicht dafs der erste Wert schon vorher durch sich selbst die sittliche Würde gehabt hätte.

Die Normregeln synthetischen Vorziehens gelten zweitens

ohne die subjektiven Bedingungen, die ein wollendes Wesen von dem andern unterscheiden: denn das synthetische Vorziehen geht auf das **Wollen** von Werten, nicht auf die Werte selber.

Welche Zustands-, Person- und Fremd-Werte die Menschen wollen, ist vielfach verschieden; das hängt von ihren physischen und psychischen Anlagen ab. Wer Schein und Sein nicht zu trennen weifs, wird für Schmeicheleien besonders empfänglich und überhaupt geneigt sein, den Wert seiner Person in Äufserem, statt in Innerem zu suchen. Der Krone des Ruhms wird der am liebsten nachstreben, der selber lebhaft zu bewundern versteht; in ihm glüht das Verlangen, den Zoll, den er seinen Vorbildern gab, von andern auch zu empfangen. Ein Dritter hat die Gabe, die Menschen hinzureifsen, in ihnen sein eignes Wollen zu vervielfältigen; indem er über andere Persönlichkeiten herrscht, berauscht er sich gern am Wert der eignen und erstrebt immer mehr von solcher Macht. Bei noch anderen sind es die Vorstellungen von Fremdwerten, die auf sie schon einen grofsen natürlichen Einflufs haben, und auch diese wirken verschieden bei Verschiedenen. Wen die zuständliche Lust und Unlust sympathischer Gefühle leicht befällt, dem ist die erbarmende Liebe selten fremd. Oder es besitzt jemand Gestaltungskraft und Unterscheidungsgabe, Fähigkeiten, die vom Gange seiner unwillkürlichen Aufmerksamkeit abhängen; er wird eher als andere dahin kommen, sich dem Dienste von Kunst und Wissenschaft zu weihen. In einem Dritten lebt das religiöse Abhängigkeitsgefühl besonders kräftig; dann ist der Mittelpunkt seines Denkens und Wollens die Gottheit, der höchste aller Fremdwerte.[1]) So herrscht bezüglich der einzelnen Person- und Fremd**werte**, die Menschen wollen, die gröfste individuelle Verschiedenheit. Hier spielt Subjektivität und Relativität.

Aber darin sind alle Menschen übereinstimmend angelegt, dafs sie überhaupt Person- und Fremdwerte wollen, bezw. wollen können. Das gründet in gewissen allgemeinen Zügen ihre seelischen Natur. Dafs sie z. B. Personwerte wollen können, beruht darauf, dafs sie sich alle als beharrende Personen finden, an denen die einzelnen seelischen Zustände

[1]) Vgl. *Psychologie des Willens*, S. 54/5.

wechseln. Dafs sie die altruistischen und inaltruistisch-sozialen Fremdwerte wollen können, beruht darauf, dafs sie als endliche Wesen von einem unendlichen abhängen, gegen das ihr eignes Sein nichtig und wertlos ist. Eben jene allgemeinen Anlagen aller menschlichen Seelen trifft das synthetische Vorziehen. Indem die Menschen das **Wollen** von Personwerten über das Begehren nach Zustandswerten und das **Wollen** von Fremdwerten über das Wollen von Eigenwerten stellen, ziehen sie in einer Weise vor, die frei von subjektiven Zuthaten ist. Die Eigentümlichkeit, dafs es das Wollen von Werten, nicht die Werte selbst trifft, gehört zum Wesen des synthetischen Vorziehens. Sie läfst sich nicht weiter ableiten. Es ist aber nützlich, sie an der Hand des synthetischen Vorziehens erster Art näher zu beleuchten.

2. Dieses zeigt die genannte Eigentümlichkeit auffällig genug. Wenn Personwerte und Zustandswerte streiten, so wendet es sich dem Wollen von Personwerten zu. Auf den Akt, kein Objekt legt es die sittliche Würde, gleichgültig, auf welchen der zahlreichen Personwerte jenes Wollen geht. Es verleiht dem Wollen persönlichen Werts selbst dann den sittlichen Vorrang vor zuständlichem Begehren, wenn der Gegenstand des Wollens ganz erbärmlich klein ist.

Man denke an einen oberflächlich eiteln Studenten, der mit seinem Renommierschmifs, an ein Gigerl, das im Sacküberzieher und mit Riesenstock einherstolziert. Sie suchen ihren Personwert in sehr Kleinem, diese Herren. Aber wenn der Student, seinen Schmifs zu gewinnen, die Furcht überwindet, die ihn bei der ersten Mensur unwillkürlich anwandelt, und die Schmerzen erträgt, die ihm der wohlgezielte und recht wohl verdiente Schlag ins Gesicht zufügt, oder wenn unser Gigerl in seinem Paradeüberzieher schwitzt und mit seinen schwachen Ärmlein die Wucht des Riesenstocks kaum bewältigen kann, dennoch tapfer weiter schreitet: dann giebt es ein Schauspiel, bei dem wir nicht blofs lachen. Ein Stückchen Sittlichkeit ist dabei. Wir sehen sie Zustandswert um willen dessen, was sie für ihren Personwert ansehen, hintansetzen, und darin sind die Züge von Etwas, was aus Geist geboren ist. Nur bedauern wir, dafs sie ihren persönlichen Wert in so Geringes setzen und nicht jenes Verfahren in gröfserem Masstabe und in andern Fällen üben. Sie ihrerseits erleben oder erlebten bei ihrem

Thun das Bewufstsein der besonderen Würde, die persönlichem Wollen vor zuständlichem Begehren eignet. So dürftig hier der Anwendungsfall für synthetisches Vorziehen ist, auch diese verlorenen Kinder üben es und fühlen jene Würde.

So ist das synthetische Vorziehen, wenn man will, blind. Es hat nur eine einzige Regel. Wir können nach ihr nicht umhin, das Wollen persönlicher Werte über das Begehren zuständlicher zu setzen. Das Wollen welches persönlichen Werts über das Begehren welches Zustandswerts, darauf kommt zunächst nichts an, auch nichts darauf, dafs wir uns nicht immer nach diesem Vorziehen richten. Genug, dafs die Regel ausreicht. Der Begriff des sittlich Besseren ist durch sie in der Personwertmoral unverrückbar festgelegt. Dieser, nicht der Begriff des sittlich Guten oder der des höchsten Guts, ist der Kardinalbegriff der Ethik.

Dies genüge, um der Täuschung zu begegnen, als richte sich die sittliche Norm auf dieses oder jenes bestimmte Objekt. Statt dafs der von ihr beherrschte Vorziehensakt auf Werte, Gefallensobjekte geht, schafft er gewissen Gefallensakten einen Wert. Er verleiht ihnen die sittliche Würde unabhängig von ihren besondern Objekten, die bei verschiedenen Menschen verschieden sind. Wäre es anders, so gäbe es kein natürliches Sittengesetz in dem Sinn, dafs es, seiner Natur nach allgemeingültig und unumstöfslich, für die Menschen aller Orte und aller Zeiten, ja für alle Arten denkender und wollender Wesen gilt (vgl. Brentano, V. Urspr. s. Erk. S. 6). Ein solches natürliches Sittengesetz bilden gerade die Normen unseres synthetischen Vorziehens. Nur sein erster Teil, die Regel des synthetischen Vorziehens erster Art, beschäftigt uns jetzt. Es ist die, dafs wir das Wollen persönlichen Seins höher werten müssen, als das Begehren von zuständlichem, welches auch die begehrten Zustandswerte und die gewollten Personwerte sein mögen. Diese, die auf unsern Willen stürmen, ihn hierhin und dorthin treiben, sind Welt; sie wechseln je nach der Naturanlage bei diesem und jenem Einzelnen. Jene Norm aber ist bei allen Menschen gleich; sie wurzelt bei allen in demselben Innersten, Geistigsten und Persönlichsten. Dieses innerste sittliche Ich ist zwar, sofern es sich beim Vergleich eben jener Werte, die uns so bestürmen, wählend und vorziehend bethätigt, in der Welt. Aber insofern es uns gerade nicht nach dem Motivzwange

dieser Werte, sondern zufolge seines eigenbürtigen (autonomen) Gesetzes nach den Akten, die sich darauf richten, wählen heifst, ist es nicht von der Welt. Seine Wahl leiht auch den Akten des persönlichen Wollens eine Würde, die nicht von der Welt ist.

4. Daraus, dafs das synthetische Vorziehen nicht auf Werte, sondern auf Akte geht, folgt weiteres. Hatten wir nicht bisher vorausgesetzt, dafs die persönlichen und zuständlichen Werte einander widerstritten? Wozu die Voraussetzung, wenn es sich beim synthetischen Vorziehen gar nicht um Werte, sondern um Akte handelt? Ob sich das Begehren und Wollen vereinigen, ob sie uns zu gleichem Handeln mit verdoppelter Kraft spornen, oder ob sie uns nach entgegengesetzten Seiten reifsen, das kann doch für die sittliche Sanktion der Akte gleichgültig sein. Gilt der Akt persönlichen Wollens in dem einen Falle sittlich mehr als der sinnlichen Begehrens, so mufs er der Gegenstand des synthetischen Vorziehens bleiben, ob er nun mit dem Begehren in Hader oder Eintracht, Krieg oder Frieden ist. So ist es auch. Das synthetische Vorziehen spricht laut genug, auch wenn die sittlichen und aufsersittlichen Motive zu einem und demselben Handeln zusammengreifen. Es mahnt uns dann, uns von den sittlichen Gefallensregungen so leiten zu lassen, als ob das aufsersittliche Gefallen nicht da wäre. Entspricht jemand dieser Forderung nicht, so haben wir sofort den Eindruck, die sittliche Reinheit des Handelns schwäche sich bei ihm ab. Sie wird sich immer mehr abschwächen, je wesentlicher ihn das aufsersittliche Motiv mitbestimmt. Hierher rührt das Widerliche im Anblicke der Pharisäer. Sie werden sich gar nicht bewufst, wie sehr ihr Thun in solchen Fällen an sittlicher Reinheit einbüfst, sondern rühmen sich ihrer erst recht. Von aufsen gesehen erscheint ihr Handeln allerdings hochsittlich. Aber jeder merkt, es sei ihnen in Wahrheit um sittliche Motive am wenigsten zu thun. Sie lassen sich, während sie sich mit ihnen brüsten, um so unverschämter von den andern leiten.

Jetzt erst kennen wir den Inhalt der ersten sittlichen Norm vollständig. Sie gebietet das Wollen persönlicher Werte über das Begehren zuständlicher zu setzen; sie gebietet das, einerlei, welches die persönlichen und zuständlichen Werte sind; sie gebietet es gleich sehr, ob diese unter den

gegebenen Umständen mit einander harmonieren oder streiten. Der Fall, dafs sie streiten, ist im allgemeinen für die ethische Theorie bedeutsamer; kommt doch dabei das sittliche Gesetz leichter zu klarem Bewufstsein. Aber man hüte sich, den Begriff des sittlichen Handelns darum nur auf diesen Fall einengen zu wollen. Das ergäbe einen Rigorismus, der ebenso unerträglich, wie ungerecht wäre. Die Sittlichkeit steht gewifs hoch, die sich wider entgegenstehende Antriebe behauptet. Aber sie steht nicht höher als die, die sich in der Fülle eines glücklichen Lebens rein erhält, während sie der Anreiz von allem umbuhlt, was den Sinnen und der Eitelkeit gefällt.[1]) Wir werden vom ethischen Rigorismus bald Näheres sagen.

5. Lehrreiche Beispiele zeigen, wie allgemein die Menschen das Wollen persönlicher Werte über das Begehren von zuständlichen setzen und wie sie eben damit ihre persönlichen Werte selber über ihre zuständlichen stellen.

Der Geizige entbehrt gern viele einzelne Freuden des Lebens, um seinen Reichtum, der ihm ein Personwert, ein Stück des eignen Ich geworden ist, zu erhalten und zu vermehren.[2]) Der Mutige verachtet die Furcht in Gefahren. Der Eitle opfert seine Bequemlichkeit, um einen Personwert, seine Schönheit, zu pflegen. Ähnliches thut der Wilde, der im Streben, sich zu schmücken, seine eignen Körperteile zu Schmuckzwecken umgestaltet; er achtet der Schmerzen nicht, die ihm diese Liebhaberei auferlegt (vgl. Wundt Ethik[3] S. 150).

Eben hierher gehört, dafs wir schon im alltäglichen Leben die untergeordnete Bedeutung des Sinnlichen gegenüber Person- und Fremdwerten ausdrücklich anerkennen. Eine solche Anerkennung ist es (nach Lipps a. a. O. S. 171), wenn der Kulturmensch die Nacktheit des Gaumengenusses wenigstens für den Augenschein aufzuheben sucht. Er bekleidet oder verhüllt ihn oder er giebt ihm eine höhere Weihe. Der physische Genufs wird

---

[1]) Man vgl. MARTINEAU, a. a. O. II, S. 179, 296 f. u. ö. *Kant Kritik d. pr. V.* S. 28, 88, 97 u. ö. (Reclam).

[2]) Vgl. LIPPS, *Die ethischen Grundfragen.* S. 71. „Der Geizige weifs, dafs er sein Geld in nützliche und angenehme Dinge umsetzen kann, sobald er will. Jedes Stück Geld erlaubt ihm dies jeden Augenblick. Er hat angesichts seines Geldes dieses Bewufstsein des Könnens, der Macht. Und darin ist er glücklich. Er giebt das Geld nicht aus, um dies beglückende Machtbewufstsein nicht zu ändern."

mit Regeln des Anstands, oft auch mit einer gewissen ceremoniellen Feierlichkeit umgeben.

Mit Regeln des Anstands: wenn jemand unanständig ißt, gierig schlingt, schmatzt oder mit vollen Backen kaut, so stößt uns das ab. Er scheint seiner sinnlichen Beschäftigung allzu maßlos und haltlos hingegeben. Wahrt er dagegen den Anstand, so haben wir den Eindruck, daß über all der Lust seines Mahls seine selbstbeherrschte geistige Persönlichkeit stehe und daß sie, nach Platons schönem Bilde, die Zügel der ἐπιθυμία fest in der Hand hält. Die Regeln des Anstands weisen darauf hin, daß wir alle fühlen, der Wert des Sinnlichen und Zuständlichen stehe hinter den Personwerten zurück. Die Ceremonien, mit denen wir unsere Mahlzeiten umgeben, sind ein Zeichen dafür, daß nicht minder die ideellen und altruistischen Fremdwerte über allem Wert des Sinnlichen und Zuständlichen ragen. Wir erkennen darin an, daß es einer geistig-sittlichen Persönlichkeit würdiger ist, an Fremd-Werte als an zuständliche hingegeben zu erscheinen. Deshalb vollzieht sich das gemeinsame Mahl der Familie so oft speziell unter religiösen Gebräuchen. Ebendeshalb verbinden wir gern beim öffentlichen festlichen Mahl mit den sinnlichen Genüssen ästhetische und geistige Zwecke, vielleicht ein bestimmtes ideales Interesse.

Dieser Beurteilungsart, die unser geistiges Ich über unser sinnliches setzt, entspricht es, daß wir umgekehrt an dem Hervortreten der sinnlichen Züge über den geistigen Anstoß nehmen. Man findet es z. B. mit Recht gebildeter Menschen für unwürdig, wenn es bei ihrem geselligen Verkehr gar zu sehr mit Essen und Trinken zugeht, während er doch geistigen und gemütlichen Interessen dienen sollte. Daher stammt das Widerwärtige der sogenannten „Zweckessen." Der Begeisterung für eine ernste Sache (einen Fremdwert) fühlen wir, müsse es im Innersten widerstreben, mit der „gehobenen" Stimmung, die aus dem Essen und Trinken stammt, auch nur in eins zusammenzufließen.[1])

[1]) Vgl. Lipps a. a. O. S. 171 f. Ebs. ib. „So ist die Etikette beim Essen, so sind auch die speziell das Trinken begleitenden Gebräuche zwar gewiß nicht notwendig ein Zeichen, daß wir den sinnlichen Menschen in uns dem geistigen unterordnen, aber doch ein Zeichen, daß wir zugeben, es sollte so sein. Selbst wenn dieser oder jener,

6. Wie wir unser Persönliches über unser Sinnliches setzen oder doch empfinden, wir sollten dies thun, so wollen wir, dafs auch für Andere das Sinnliche an uns gegen unsere Persönlichkeit zurücktritt. Hier entspringt die Schamhaftigkeit. Freilich gehört unser geschlechtlich Natürliches mit zu uns. Aber es soll, fühlen wir, nur ein Moment in unserer Persönlichkeit sein, die im übrigen höherer, geistig sittlicher Art ist, und es soll sich diesem Höheren unterordnen. Es soll sich nicht vordrängen, weder für uns noch für andere und damit ihr Bild von uns bestimmen. Letzteres geschähe aber, wenn sich unser sinnlich Animalisches andern in unmittelbarer Wahrnehmung darböte. Es geschähe einfach deshalb, weil sich unser geistig und sittlich Höheres nicht in gleich unmittelbarer Weise der Wahrnehmung aufdrängt. Zwar sei, bemerkt hierüber Lipps, das Äufsere des Menschen ein Spiegel des Seelischen oder Geistigen in ihm. Aber doch nicht das ganze Äufsere, sondern nur ein Teil davon, und auch dieser nicht in so konkreter unmittelbar verständlicher Weise. Dies Höhere präge sich vorzugsweise im Gesicht, und hier wiederum vor allem in Auge und Mund aus. Es präge sich im übrigen am meisten in den Händen aus. Man nenne mit Recht in erster Linie das Auge den Spiegel der Seele. Aber diese Teile des Körpers träten hinter dem übrigen Körper räumlich zurück. In der unbekleideten Gesamterscheinung des Menschen herrsche also räumlich das sinnlich Animalische vor. Dies wüfsten wir sehr gut und empfänden daher die Wahrnehmung unseres sinnlich Animalischen als Herabsetzung oder Beleidigung. Das Schamgefühl entstehe. Es auszugleichen, liefsen wir Gesicht und Hände unbekleidet und verhüllten den übrigen Körper in einer Weise, bei der nur seine allgemeinen Züge unmittelbar hervortreten.

So ist die Schamhaftigkeit ein Analogon des Anstands beim

---

wenn sogar gewisse angeblich gebildete und selbst „humanistisch“ gebildete Menschen, in der Blüte ihrer Jugendkraft, weil ihnen ein andrer Inhalt ihres Daseins fehlt, das Trinken zu einer Art von Lebenszweck zu machen scheinen, so entstammen doch auch hier die mit dem Trinken verbundenen Trinksitten, mögen sie an sich noch so geistlos sein, offenbar dem Bedürfnis, die nackte Sinnlichkeit des Gebahrens zu verhüllen und das Treiben im Ganzen in einem höheren und geistigeren Lichte erscheinen zu lassen.“ „Der Selbstbetrug oder Betrug anderer ist durchsichtig genug.“ (Vgl. ib. S 178 ff.)

Essen und Trinken. Wie dieser, so bezeugt jene den niedrigen Rang des Sinnlichen gegenüber dem Geistig-Sittlichen. In beiden Verhaltungsweisen prägt sich deutlich aus, dafs das Sinnliche dem Geistig-Sittlichen notwendig unterzuordnen ist.

Mit dem Erwähnten berührt sich etwas Weiteres. Auch die Liebe zum andern Geschlecht hängt zwar mit von sinnlichen Bedingungen ab. Aber wenn z. B. der Mann ein Weib liebt („verehrt" sagt man gelegentlich), so wirkt sie in ihrem ganzen Sein als Person auf ihn. Ihre Person gefällt ihm. Mit irgend welcher Rücksicht auf Lust, künftigen Genufs u. dergl. erklärt sich dies Gefallen nicht. Im Gegenteil, wer „von ganzer Seele" liebt, glaubt den Gegenstand seiner Neigung zu entweihen, wenn er seine Gedanken auf der geschlechtlichen Seite des Verhältnisses haften läfst. Eine Betrachtungsweise, die die letztere Seite geflissentlich hervorkehrt, erscheint abstofsend und cynisch. Wir merken hier, auch an andern Menschen und am meisten bei einem geliebten Menschen soll uns mehr die Persönlichkeit als die Sinnlichkeit gefallen.

§. 6. Das sittlich gute bezw. böse Wählen als Gegenstand unmittelbaren Gefallens bezw. Mifsfallens.

1. Der Begriff des sittlich Besseren (als des synthetisch Vorgezogenen) ergab sich uns aus dem des synthetischen Vorziehens. (Vgl. oben S. 46.) Er ist der wichtigste unter allen sittlichen Begriffen. Mit ihm, nicht mit dem Begriff des sittlich Guten, auch nicht mit dem des höchsten Guts, steht der ethische Grund- und Kardinalbegriff vor uns. Wie verhalten sich jene drei Begriffe zu einander? Die Sprache setzt sie in ein Verhältnis der Steigerung. „Sittlich gut" ist sprachlich der Positiv zu dem Komparativ „sittlich besser," „höchstes Gut" ist der Superlativ. Freilich nichts ist falscher als dieser Sprachgebrauch. Die drei Begriffe lassen sich gar nicht vergleichen, sondern gehören in grundverschiedene Kreise.

Die sittliche Vorzüglichkeit (das „sittlich-besser-Sein") sagen wir von einem Akte aus, dem des persönlichen Wollens, insofern wir es sinnlichem Begehren synthetisch vorziehen.

Der Begriff des höchsten Guts dagegen gilt nicht von einem Akte, sondern von einem Wert. Man sagt ihn von solchen Gegenständen aus, deren Sein irgend ein Gefallen aufs höchste sättigt. Die ganze Wahrheit ist z. B. bezüglich des Gefallens an logischer Richtigkeit das höchste Gut. Die reinste und zugleich einfachste Schönheit ist für das ästhetische Gefallen höchstes Gut. „Werd' ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch, du bist so schön! Dann magst du mich in Fesseln schlagen, dann will ich gern zu Grunde gehn", ist, als ein Augenblick sinnlichen Genieſsens gedacht, das höchste Gut für das Begehren nach Lust. Ebenso könnte man sich das Ideal eines höchsten Personwerts und eines höchsten Fremdwerts denken, die das Gefallen an Person- und Fremdwerten am meisten sättigen. Endlich kann man sich in seiner Phantasie noch weiter versteigen. Man kann sich einen Gegenstand oder ein Befinden vorstellen, die alle Gefallensregungen zusammen auf den höchsten Grad der Sättigung bringen und darin in längster Dauer erhalten. Das wäre das allerhöchste Gut und das entsprechende Erleben die Seligkeit.

So gefaſst fällt der Begriff des höchsten Gutes also ganz in das Feld unserer einfachen Willenserlebnisse, nämlich der bloſsen Gefallensakte. Er bezieht sich auf ihre Sättigungsverhältnisse, und daher hat es nur analytisches Vorziehen mit ihm zu thun. Ein Gegenstand, eine Summe von Gegenständen, das Sein in der Umgebung von ihnen, nicht aber ein Willensakt ist das höchste Gut. Dieser Begriff hat demnach an und für sich noch keine sittliche Bedeutung (was den Versuch nicht ausschlieſst, ihm solche auf anderm Wege zu geben).

Anders verhält es sich mit dem Begriff des sittlich Besseren. Er ist von vornherein der Begriff einer sittlichen Würde, und zwar derjenigen, die synthetisches Vorziehen den Akten des Personenwertgefallens giebt.

Und der Begriff des sittlich Guten? Er ist kein bloſser Positiv zu dem Komparativ des sittlich Besseren. Sonst müſste man sittlich gut das nennen, mit dem verglichen z. B. das Wollen persönlichen Werts als sittlich Besseres erscheint. Das ist das Begehren zuständlicher Werte. Und so wäre es sittlich gut, in Konfliktsfällen seinem Begehren statt seinem Wollen zu folgen, zuständlichen Wert auf Kosten von persön-

lichem zu erstreben? Weit gefehlt, das ist gerade verächtlich.

Was könnte aber dann sittlich gut heifsen? Eine gewisse Schwierigkeit umgiebt den Begriff. „Sittlich gut“ ist ein Wertbegriff. Werte bestehen für uns immer nur durch ein Wollen (d. i. durch ein Gefallen oder Vorziehen), das sich darauf richtet. Man kann ja nicht ins Blaue hinein anordnen, dieses x oder jenes y solle uns und Andern als das sittlich Gute gelten. Ein seelisches Werterlebnis mufs erst dazu berechtigen, neben andern Werten auch von sittlichem Wert, sittlicher Würde zu reden. Die einzigen Erlebnisse, die dazu bevollmächtigen können, sind Willensakte. Die sind aber, so viel bis jetzt zu sehen, alle verbraucht. Der Akt des synthetischen Vorziehens ist verbraucht: er bevollmächtigt uns, den Begriff des sittlich Besseren einzuführen. Die einfachen Gefallensakte, soweit wir sie kennen gelernt haben, sind verbraucht: sie berechtigen uns, Zustandswerte, Personwerte und Fremdwerte aller Art zu unterscheiden, sowie von den jeweiligen höchsten Einzelgütern zu sprechen. Der Akt des analytischen Vorziehens ist verbraucht: indem wir ihn auf das reflexionsartige Gefallen an anderen Gefallensregungen anwenden, entsteht der Begriff eines höchsten Summenguts. Es ist die Summe jener höchsten Einzelgüter. Diese Summe mufs man jedem einzelnen analytisch vorziehen.[1]) Ein Wollen aber, das den Begriff des sittlich Guten in seinen Schofs nimmt, scheint es nach allem dem nicht zu geben.

2. Wunderbar nur, dafs es auf der anderen Seite gar nicht schwer zu sagen ist, was man sittlich gut nennt. Dann mufs es aber auch ein Wollen geben, das diese Wertbezeichnung rechtfertigt. Nennen wir also zuerst das, was als „sittlich gut“

---

[1]) Wenigstens in der Theorie. (Vergl. Brentano a. a. O. S. 29.) Ob auch im Leben? Ob wir Mühe, Sorge, Leid aus unserm Erfahren zu Gunsten einer allseitigen Glückseligkeit ganz ausgelöscht wissen möchten? „Des Menschen Leben währet 70 Jahre, und wenn es hoch kommt, sind es 80 Jahre, und wenn es köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen.“ Und in dem schönen Liede vom Wunderkraut „Vergessen“ heifst es. „Leid ist meine beste Habe, Leid um das, was ich besessen, Ob ich auch vergessen könnte, Dennoch will ich nicht vergessen.“ Vergl. die treffenden Bemerkungen in Paulsen, *System der Ethik* [4] I, S. 240, 272. Ferner Luthers Ausführungen über die Köstlichkeit des Leidens im *Sermon von den guten Werken*. Zum Siebenten.

gilt, darauf lafst uns das Wollen suchen, das zu solch neuem Wertbegriffe in der That bevollmächtigt!

Als **sittlich gut** gilt das Wählen, die Entschliefsung im Sinne des synthetischen Vorziehens, sobald der Anwendungsfall dazu gegeben ist. Es ist nicht schwer, dies zu verstehen, wenn wir uns zuvor an einem Beispiele aus dem Gebiete des analytischen Vorziehens orientieren.

Analytisch bevorzugt man das satter Gefallende gegenüber dem, was minder satt gefällt, und das, was minder satt mifsfällt, gegenüber dem satter Mifsfallenden. So klar diese Regel ist, so gebraucht man sie weder immer, noch gebraucht man sie immer richtig. Jemand schwankt z. B., ob er spazieren gehen oder arbeitend zu Hause bleiben soll. Plötzlich entsteht draufsen Feuerlärm. Nun schwankt er nicht mehr, sondern eilt hinaus. Hier hat der Betreffende nicht gewählt, sondern über seiner Unentschlossenheit zwischen zwei Möglichkeiten hat ihn ein drittes Motiv,[1]) seine Neugierde, ergriffen und mitgerissen. Gewifs, er hätte in diesem Falle wählen können. Er hätte sich vielleicht gesagt, dafs nunmehr auf der Seite des Ausgehens zwei Werte, sowohl die körperliche Erholung, wie die Sättigung seiner Neugierde, liegen, und dafs dieser Wertsumme der Einzelwert, die Beschleunigung seiner Arbeit, nachstehen dürfe. Dann hätte er im Sinne jenes reflexionsartigen Gefallens (S. 37), dem eine Wertsumme mehr, als jedes ihrer Glieder, genügt, vorgezogen.[2]) Ihm braucht das aber nicht einzufallen, er braucht nicht daran zu denken, hier liege ein Anwendungsfall für analytisches Vorziehen vor. Denkt er nicht daran, so wählt er auch nicht, sondern folgt dem neuen Impulse blindlings.[3]) Wahllos unterliegt er dann dem Stofsmotiv der Neugierde, obwohl er das, was er thut, wählend hätte thun können. Vom Motivzwang läfst er sich hinreifsen, statt sich vorziehend nach eigenbürtiger (autonomer) Willensnorm zu bethätigen.

[1]) Riehl, *Philosophischer Kriticismus*, II S. 280 spricht in solchen Fällen treffend von „Stofsmotiven."

[2]) Bezw. als jede solche Wertgröfse, die dem Werte eines ihrer Glieder ungefähr gleich erscheint. Schwankt man zwischen zwei Werten, so hat man leicht den Eindruck ihrer Gleichheit.

[3]) Etwas anderes ist das absichtliche Unterlassen einer Wahl. Dies ist stets ein analytisches Vorziehen, nämlich das eines Nichtwählens statt des Wählens. Das Wählen sättigt in solchem Falle ein bestimmtes lebhaftes Gefallen weniger als das Nichtwählen und so ziehen wir letzteres dem ersteren analytisch vor.

Wie Stofsmotiven, kann man auch „Lügen des Bewufstseins“ unterliegen. In der Bewufstseinslüge betrügt man sich mit dem Schein einer richtigen Wahl. Gedenken wir noch einmal des vorigen Beispiels. Der Betreffende hat vielleicht keinen Trieb zur Arbeit, weifs aber, dafs viel darauf ankommt und dafs sie drängt. Viel lieber erginge er sich in Luft und Sonnenschein. Da fällt ihm ein, gerade nach dem Spaziergange werde er desto arbeitskräftiger sein und die inzwischen versäumte Zeit doppelt und dreifach einholen. Dieser Gedanke wird ihm vor sich selbst zum Vorwand, aufzuspringen, ins Freie. Kehrt er zurück, so äfft ihn möglicherweise bald eine andere ähnliche Erwägung. Er denkt, dafs er dies und das andere zu besorgen habe, und dafs ihm die innere Ruhe zur Arbeit fehlen werde, wenn er nicht das andere vorher erledigt habe u. s. w. Immer glaubt er Mittel zu wählen, die dem Zweck des Arbeitens nützen. In Wahrheit macht er sich blauen Dunst vor. Er weifs recht gut, wie er wählen müfste, und betrügt sich mit dem blofsen Schein der richtigen Wahl, um sich desto ungescheuter dem ablenkenden Motivzwange zu überlassen. Diese falsche Selbstberuhigung zu Gunsten eines minderwertigen Motivs heifst „Lüge des Bewufstseins.“

Ähnlich wie beim analytischen Wählen kann es beim synthetischen gehen.

Auch das synthetische Einzelwählen ist nicht immer leicht. Ein anderes ist es, der allgemeinen Regel des synthetischen Vorziehens beistimmen, wobei man Person- und Zustands-(Fremd- und Eigen-)Werte nur abstrakt zu denken braucht. Ein anderes ist es, ihr zu folgen, wenn jene Werte in concreto streiten, wenn uns die Aussicht auf zuständliche Lust (oder auf selbstisches Glück) mit sinnfälliger Gewalt überkommt und uns des persönlichen Werts (oder des Fremdwerts), den es kostet, sobald wir der verführerischen Lust nachgeben, vergessen läfst.

Aufserdem: wann und wo kostet es persönlichen Wert, wenn wir dem des Zustands nachgeben? Lüge des Bewufstseins wird immer bei der Hand sein, uns für das, was wir im Sinnenrausche wünschen zu gewinnen. Sie will uns denken machen, ein Konfliktfall liege gar nicht vor. Sie überredet uns gleichsam, wir brauchten gerade jetzt nicht zu wählen, und schaltet für den betreffenden Augenblick den Einfluſs des

Normzwangs aus. Sie übertäubt die aufsteigende Empfindung persönlichen Unwerts und macht uns dem Motivzwang willig.

Zudem können der Entscheidung sachliche Schwierigkeiten, die sich aber der Wählende vielleicht nur einbildet, begegnen. Ein Student war ursprünglich aus ideellen Gründen in ein Corps eingetreten. Gebietet oder verbietet es ihm die Ehre, den sinnlosen Biercomment seiner Genossen mitzumachen? Ehrt oder entehrt ihn die Weigerung? Ist er ein braverer Mann, wenn er einen Rausch gehabt hat, oder wenn er keinen haben will? Verliert oder gewinnt er Personwert, wenn er binnen einer Stunde fünf Seidel Bier oder mehr seinen Schlund kitzeln läfst? Über all den eingebildeten Schwierigkeiten, mit denen sich ihm die richtige Entscheidung umgiebt, mag er das Sittliche verfehlen, im besten Glauben, es zu treffen. Er wählt zwar nach der richtigen Regel, aber in falscher Anwendung.

Solche Hindernisse erschweren es im konkreten Falle, richtig, d. h. im Sinne des synthetischen Vorziehens, zu wählen, so klar und einfach die abstrakte Regel synthetischen Vorziehens ist. Eben dies, dafs man jeweilig richtig im Sinne der sittlichen Normen wählt, erscheint als sittlich gut. Sittlich gut ist konkretes Einzelwählen nach der Richtschnur jener Vorziehensnormen, ein Wählen, das zur rechten Zeit und am rechten Orte nicht immer leicht ist.

3. Nach dem eben Gesagten steht fest, dafs der Begriff des sittlich Guten ein neuer und eigenartiger ist, dafs er auf anderm Felde, als der des sittlich Besseren und des höchsten Guts liegen mufs. „Höchstes Gut" ist ein **Wert**, ein Gegenstand, der einen oder mehrere Gefallensakte auf das reichste sättigt. „Sittlich besser" nennen wir einen der Gefallens**akte** selbst, nämlich das Wollen persönlicher Werte (bezw. das Wollen von Fremdwerten), insofern wir es als den Gegenstand synthetischen Vorziehens denken. „Sittlich gut" endlich heifst jede Entschliefsung, die der Regel des synthetischen Vorziehens folgt. Es ist die Bezeichnung für den jeweiligen **höheren Wahl**akt, durch den wir ein sittlich Besseres wählen. Wählten wir nicht, risse uns der lebhafte Wunsch, die lebhafte Vorstellung persönlicher Werte ohne weiteres dazu fort, Zustandswerte

zu vernachlässigen, so zeugt das zwar von augenblicklicher Stärke des persönlichen Wollens. Nichts verbürgt aber, dafs wir nicht auch die zuständlichen Werte, die uns jetzt so gering dünken, im nächsten Augenblick noch stärker begehren. Es geht daher nicht an, dies einfache Wollen persönlicher Werte, bei dem wir uns rein als Naturwesen dem grösseren Motivzwange hingeben, noch als „sittlich gut" zu bezeichnen. Man nennt es meist nur „gutartig." Für sittlich gut gelten immer nur Wahlakte; in ihnen handeln wir als Normwesen, die den Regeln des synthetischen Vorziehens bewufst folgen. Sittlich böse heifsen sowohl Wahlakte, in denen wir diese Regeln unter Lügen des Bewufstseins oder in absichtlicher Abkehr verletzen, wie auch schon die einfachen Nichtbeachtungen jener Regeln im Sinnenrausche. Man sieht, das sittliche Bewufstsein urteilt in den negativen Fällen strenger.

Aber wo ist der Lebensquell, aus dem dies Bewufstsein hervorbricht? Wo ist das Werthalten, auf Grund dessen wir den Begriff des sittlich Guten und Bösen in den Mund nehmen? Ohne irgend ein vorangehendes Wollen, dem sie entsprechen, ständen diese Begriffe nur auf dem Papier. Das sittlich Gute gilt ja als Wert; also setzt es ein Gefallen voraus, das es für uns zum Werte macht. Das sittlich Böse gilt als Unwert; also setzt es ein Mifsfallen voraus, das es zum Unwert macht. Oder ist die gesuchte Wertwurzel jener Begriffe nicht ein Gefallen oder Mifsfallen, sondern ein höherer Willensakt? Handelt es sich hier etwa um dasselbe synthetische Vorziehen, das schon gewissen einfachen Gefallensregungen die Würde des sittlich Besseren verliehen hatte? Man könnte ja annehmen, dafs es auch den Akten des Wählens, die ihm entsprechen, den Wert des sittlich Guten aufprägt und die gegenteiligen zu Unwerten stempelt. Indessen kein Akt des Vorziehens könnte eben den Gegensatz, in dem das sittlich Gute und Böse stehen, erklären. Die innere Erfahrung, auf der jener Gegensatz beruht, liegt vielmehr auf dem Gebiete der einfachen Willensregungen. Sie giebt neues grofses Licht, die Eigenart sittlichen Lebens zu verstehen.

Hier ist etwas vorauszuschicken. Die verschiedenen Akte des Gefallens und Mifsfallens lassen sich daraus erklären, dafs sich unsere geistige Natur gleichsam in unserm Willensvermögen spiegelt. Jedes seelische Wesen bildet den persönlichen Träger seiner vielen einzelnen Erlebnisse, zweitens

wird es selbst von Gott, seinem unendlichen Grunde, getragen. Aufserdem ist es mit einer Reihe psychischer Vermögen ausgerüstet: es fühlt, will, stellt vor und urteilt. All das deutet sich mit unverkennbarer Spur in seinen Gefallens- und Mifsfallensakten an.

Wir stehen in einem metaphysischen Verhältnis zu Gott: darum können wir altruistische Fremdwerte wollen. Wir verhalten uns zu unsern Zuständen als tragende Substanzen: darum wollen wir Personwerte. Wir fühlen: darum giebt es ein Gefallen an Lust und ein Mifsfallen an Unlust. Wir erkennen: darum gefällt uns Wahres und Neues und mifsfällt uns Irrtum. Wir fassen wahrnehmend und vorstellend Einzelnes zusammen, hier zu reiner und einfacher, dort zu unreiner und gemischter Einheit: das eine gefällt uns unmittelbar als schön, das andere mifsfällt uns unmittelbar als unschön. Demnach beziehen sich die Akte des Gefallens und Mifsfallens auf alle anderen psychischen Fähigkeiten. Sollten sie sich nicht ebenso auf unsere Willensthätigkeit selbst beziehen? Sie thun es. Wir haben etwas davon schon früher erwähnt. Man erinnere sich jenes reflexionsartigen Gefallens und Mifsfallens, das sich auf alle möglichen andern **Gefallens-** bezw. Mifsfallensregungen bezieht (vgl. oben S. 37). Es giebt, müssen wir jetzt hinzufügen, ein ebenso unmittelbares Gefallen am richtigen und ein unmittelbares Mifsfallen am falschen **Vorziehen** und Wählen. Vielleicht ist schon Platon, dem Philosophen des Eros, die Ahnung von solchem Gefallen aufgeblitzt. Sicherer weist das Evangelium darauf hin als auf das innere Licht, das, wenn es rein ist, unser ganzes Wesen erhelle, es aber verfinstere, wenn es selbst durch die Lüge des Bewufstseins verdunkelt sei. (Matth. 6, 22, 23, Joh. 8, 32, 44.) Ebenso kennt es die theologische Ethik als den Durst, unserer eigenen, inneren Wahrheit gemäfs zu sein, die wir niemals los werden können und zu der wir uns oft so unangemessen finden.[1]) Wieder haben Kant und Martineau daran gerührt, indem der eine das Sittengesetz unmittelbar den Willen und das Gefühl bestimmen läfst,[2]) der andere einen sense of right preference[3]) annimmt. Am allerklarsten äufsert sich Brentano. Nachdem er deutlich darauf hingewiesen hat, wie der Wille auf die

[1]) Kaehler, *die Wissenschaft von der christlichen Lehre.* S. 128, 124. 144/5.

[2]) Kant, *Krit. d. prakt. V.* (Recl.) S. 96 f. u. ö.

[3]) Martineau, *Types of ethical Theory,* II. S. 227 f., 284.

übrigen geistigen Provinzen innerlich angelegt ist, spricht er von unserm ursprünglichen und unmittelbaren Gefallen an der richtigen Willensthätigkeit selbst.[1])

4. Dies ist der neue psychologische Faktor, der endlich zum Vorschein kommt. Er hatte hinter unserer Darstellung seit dem Augenblicke, da sie sich dem Begriffe des sittlich Guten zugewendet, hervorgelugt. Jetzt, mit der psychologischen Thatsache des Gefallens am synthetischen Vorziehen, ist die Wurzel auch des Begriffs vom sittlichen Guten gefunden, und wir sehen nun erst recht bestätigt, wie verschieden er von den Begriffen des sittlich Besseren und des höchsten Guts ist. Die Quelle für den Begriff des sittlich Besseren fliefst im synthetischen Vorziehen; die Quelle für den Begriff des höchsten Guts fliefst in einfachen Gefallensakten, die aber nicht auf die Norm selber gehen; die Quelle für den Begriff des sittlich Guten und Bösen fliefst im Gefallen am richtigen (d. i. mit der synthetischen Norm einstimmigen) und in dem Mifsfallen an falschem Wählen.

Das Gefallen am richtigen Wählen gleicht dem an der logischen Wahrheit. Die erste evidente Einsicht weckt und sättigt dies logische Gefallen (vgl. S. 36). Da später die evidente Einsicht öfters fehlt, regt sich dann dasselbe Gefallen ungesättigt. Infolgedessen entsteht ein Treiben, Sehnen, Wünschen und allmählich ein immer bewufsteres Streben nach Wahrheit des Erkennens. Die ganze Wissenschaft ist aus solch unmittelbarem Gefallen am richtigen Denken gewachsen. Ähnlich steht es mit dem Gefallen, das uns jetzt beschäftigt und das wir am richtigen Wählen, d. i. an demjenigen, das der Norm des synthetischen Vorziehens entspricht, haben. Der Geist einer anderen, nämlich der sittlichen Wahrheit, wächst daraus. Auch dieses Gefallen mufs erst einmal von einem richtigen Wählen geweckt und gesättigt worden sein. Ist es aber geweckt und gesättigt gewesen, so werden wir es nicht wieder los. Das Verlangen nach sittlicher Wahrheit packt uns, wie dort das nach logischer; es packt uns auf Grund analoger psychischer Mechanik. Oder vielmehr, da alle unsere Willensregungen an sich genommen blind sind und nicht ohne weiteres die richtige Zielvorstellung herbeiführen:[2]) etwas Unnennbares, Unsagbares

[1]) Brentano, *vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, S. 21. Auch Wundt, *Ethik*[2], S. 96 spricht von der Wertschätzung der sittlichen Selbstbestimmung als solcher.

[2]) Vgl. meine *Psychologie des Willens*, § 12.

regt sich zunächst in uns, wozu man lange nicht den Begriff findet. Viele Menschen bleiben Zeit ihres Lebens darüber unklar. Sie sind schwankender in ihrem sittlichen Handeln, weniger gerüstet gegen die Überrumpelung durch Stofsmotive, leichter täuscht sie die Lüge des Bewufstseins. Andere werden für das heimliche sittliche Sehnen, das sie erfüllt, auf einmal hellsehend. Ihnen geht auf, was sich da innerlich regt und gesättigt sein will. Und wie es ihnen aufgeht, oder doch aufgehen kann, davon klingt und singt es in der sittlichen Erfahrung Tausender. Das ist wie eine Gesinnungsrevolution, die den Menschen ergreift. Er ist wie aus dem Dunkeln ins Helle getreten. Worauf er vorher achtete, das waren die Werte selbst, nicht sein Wollen der Werte. Zwischen ihnen entschied er sich und wählte bestenfalls der inneren Regel gemäfs, aber nicht aus ihrem klaren Wissen heraus. Jetzt hört er den sittlichen Normruf. Ein ganz neues Wünschen und Wollen zieht damit in ihn ein, das nicht auf die Werte, sondern auf sein Wählen, auf dessen sittliche Regel, auf seine eigene innere Wahrheit geht. Er hat das Gesetz seines Willens begriffen und handelt nicht mehr blind tappend; keinem unverstandenem Richterurteil mehr fühlt er sich in der Stimme seines Gewissens unterworfen. Er ist frei geworden und mit dem Geist der Pflicht getauft. Plötzliche Erhebung zu ethischen Prinzipien hat das Herbart geheifsen, Sinnesänderung (μετάνοια) nennt es das Christentum.

II. Das Problem der sittlichen Gesinnung.

§. 7. Das innere Gericht als Begleiterscheinung des unmittelbaren Gefallens und Mifsfallens am sittlich guten bezw. schlechten Wählen.

1. Der Prozefs der Sinnesänderung, den wir eben kennen gelernt haben, ist sehr merkwürdig. Man kann ihn als einen solchen beschreiben, durch den das sittlich gute und böse Verhalten aufhören, mittelbar zu gefallen bezw. zu mifsfallen und in ihrem unmittelbaren Wert bezw. Unwert erkannt werden. Das Gefallen an unserer inneren Wahrheit,

das Mifsfallen daran, sie zu verletzen, sind zum Durchbruch gekommen. So gefiele, bezw. mifsfiele das sittlich gute und böse Verhalten auch mittelbar? Allerdings, und dies in so feiner Weise, dafs es den Meisten gar nicht anders gefällt und mifsfällt, und sie sehr verwundert sein möchten, zu hören, dafs sie die Sittlichkeit nicht, wie sie glauben, rein um ihrer selbst willen schätzen. Das Problem der sittlichen Gesinnung, der ganze Streit wegen des ethischen Rigorismus drehen sich um diesen Punkt.

Um unser Problem zunächst durch einen Blick auf das parallele logische Gebiet zu veranschaulichen: auch dort gefällt, wie wir hervorgehoben haben, wahres, richtiges Denken durch sich selbst. Andererseits kann sich dabei auch die Neugierde befriedigen, oder uns kann aus praktischen Gründen am richtigen Denken liegen. Das letztere erhält so neben jenem unmittelbaren noch einen mittelbaren Wert. Nun ist schon das sehr bedeutsam, dafs Wahrheit und Irrtum überhaupt Wert bezw. Unwert für uns gewinnen, d. h. dafs unsere Denkakte nicht von statten gehen, ohne unsere Gemütsseite zu berühren. Nicht als ob wir wegen des Werts, den wir der Wahrheit zuschreiben, logisch dächten. Eigner Normzwang des Denkens bewirkt, dafs wir in gegebenen Fällen von selbst richtig urteilen. Träten solche Urteile nicht kraft intellektueller Notwendigkeit ein, keine Anstrengung des Willens, kein Motiv könnte uns logisch denken machen. Aber jenes Gefallen läfst uns doch wünschen, öfters, ja möglichst oft logisch zu denken. Man strebt dann, für die Bethätigungen des logischen Normzwangs mehr Raum zu schaffen und sie in geregelten Gang zu bringen, den Associations- und Gemütseinflüsse nicht stören. Man bemüht sich, methodisch unter Disziplin der Aufmerksamkeit (Achten auf die Voraussetzungen, die Schlufsfehler u. s. w.) zu denken. Kurz, man wehrt sich gegen die allerlei mechanischen Einflüsse (Associationszwang, Wahrnehmungszwang, Zwang der Centrierungsgesetze), die uns auch bei Anwendungsfällen der logischen Norm nicht zu richtigen Denkakten kommen lassen, sobald wir uns nicht zusammennehmen. — Offenbar ist es hierbei durchaus nicht gleichgültig, von welcher Art das begleitende Gefallen ist, das die Aufmerksamkeit lenkt. Es wird für die eigenste Bethätigung des logischen Denkens um so förderlicher sein, es wird störende Nebeneinflüsse um so weniger hin-

zubringen, je reiner es der logischen Bethätigung selbst zugewendet ist. Welcher Unfug kann entstehen, wenn einem am wahren Denken nur mittelbar, aus fremden Gründen liegt! Man erinnere sich der Denkverwirrungen und Verirrungen derer, die das Perpetuum mobile eder den Stein der Weisen erfinden oder Glaubenssätze aus dem natürlichen Denken beweisen wollten. Wie unwahr und oberflächlich ist auch der blofs neugierige Forscher! Sein wissenschaftliches Problem kann ihm langweilig geworden sein, ehe er's heraus hat, oder er nimmt die Lösung hastig vorweg, ohne sie beweisen oder prüfen zu mögen. Anders das reine Gefallen an der logischen Wahrheit. Dieses hält im Gegenteil alle störenden Nebeneinflüsse fern, die das logische Denken aus seinem Gange lenken könnten. In ihm und nichts andern besteht die Gesinnung echter Wissenschaftlichkeit. Sie engt den kostbaren Prometheusfunken nicht ein, sondern leiht ihm erst den rechten Spielraum, aus sich selber zu immer gröfserer und hellerer Glut zu wachsen.

Demnach ist es schon auf dem Felde der Logik nicht einerlei, ob wir wahres Denken vorwiegend unmittelbar oder mittelbar werthalten. Die Gesinnung echter Wissenschaftlichkeit hängt einzig am unmittelbaren Gefallen an logischer Einsicht. Ganz ähnlich auf dem moralischen Gebiete. Auch dort erleben wir neben dem unmittelbaren ein mittelbares Gefallen am sittlichen Wählen, giebt es neben dem unmittelbaren Mifsfallen am unsittlichen Wählen noch ein mittelbares. Auch dort beruht die Gesinnung der Sittlichkeit allein auf jenem unmittelbaren Wert- oder Unwerthalten. Worin besteht nun das andere mittelbare Gefallen und Mifsfallen, von dem sich, wie wir sagten, das unmittelbare erst lösen mufs, soll sich der Gesinnungswandel vollziehen? Es zu schildern, müssen wir zuvor gewisse innere Erfahrungen ins Licht setzen, die eigentümlicher Art sind.

2. Unsere ernstesten und tiefsten Erfahrungen sind daran schuld, dafs so leicht eine Trübung, in das, was die Menschen für sittlich gut und böse halten, hineinkommt. Es sind solche, nach denen uns das Normgesetz, das Wollen persönlichen Werts über das Begehren aller Zustandswerte, das Wollen von Fremdwert über das von Eigenwert stellen zu müssen, noch mit einer ganz besonderen Nötigung zum Bewufstsein kommt, mit der der Pflicht. Wir erleben nämlich ein eigentümliches inneres Gericht, sobald wir ein Wählen, das jenem Gesetze

nicht entspricht, vorstellen. Man denke sich jemanden, der in einer augenblicklichen Laune, Stimmung oder Leidenschaft das Wollen persönlichen Werts preisgiebt, um sein Begehren zu befriedigen. Wie bewegt uns diese Vorstellung? Mit Affekten der Verachtung, d. h. wir werden an ihm persönlichen Unwerts bewufst; und so an jedem, der das Normgesetz (synthetischen Vorziehens) gebrochen hat, mag es ein Fremder, mögen wir es selber sein.

Erlebt man persönlichen Unwert (das sogenannte „böse Gewissen"),[1]) wenn man selbst, bezw. Affekte der Verachtung (und bei Verletzungen der Fremdwertmoral des Abscheus), wenn ein anderer gegen die Normen des sittlichen Vorziehens sündigt, so wird es an einem Gegenstücke nicht fehlen. Man spürt Erhöhung des eignen persönlichen Werts (das sogenannte „gute Gewissen"), wenn man selber, spürt Achtung vor dem erhöhten Personwerte eines andern, wenn dieser sittlich handelt.[2])

[1]) Vgl. KANT, *Krit. d. prakt. Vern.* S. 99. Fufsnote (Recl.). Hierher gehört eine merkwürdige Thatsache. Wir sind sympathetische Wesen. Nicht nur der eigne Zustandsunwert, sondern auch der anderer pflegt uns schmerzlich zu berühren, z. B. das Leid Sterbender. Wenn aber, dies ist die Thatsache, um die sichs handelt, der Anblick ihres Personwerts hinzukommt, so erhebt uns das wieder. Der Anblick „schönen Sterbens" gefällt, eines solchen nämlich, in dem der Sterbende die Überlegenheit seiner Person über seinen Zustand erweist. Die „tragische Lust" hat hierin ihre Wurzel. Sie ist das Gefallen, das noch an der fremden Person besteht, während ihr Zustand mifsfällt.

[2]) Gutes und böses Gewissen ist also das Gefallen bezw. Mifsfallen an sich selbst, das entsteht, wenn man normgemäfs bezw. normwidrig wählt; in dem einen Falle spüren wir unsern Personenwert gehoben, in dem andern aufgehoben. Näheres über diese Erlebnisse giebt der Text.

Man spricht noch in einem andern Sinne von Gewissen, wonach es nicht einzelne Erlebnisse, sondern das Vermögen sittlicher Urteile bedeutet. Es gilt dann als Gegenstück zur Vernunft, dem Vermögen der logischen Normen. Dieses Vermögen des Gewissens galt bisher als eine zweite Art von Vernunft, als besondere Provinz des oberen Erkenntnisvermögens. Aus der vorangehenden Darstellung ist klar, dafs es solche „praktische Vernunft" nicht giebt. Wir bezeichnen als Gewissen im zweiten Sinne vielmehr das Vermögen der Vorziehensnormen überhaupt, sowohl das des analytischen wie des synthetischen Vorziehens. Das Gewissen wäre somit auf dem Gebiete des Willens genau dasselbe wie die Vernunft auf dem des Erkennens; es wäre gleichsam unser gesamtes Willensapriori, das im Grunde schon Sokrates suchte. Sokrates suchte das Gewissen

Das mag, wenigstens innerhalb der Personwertmoral, manchem wie eine Überflüssigkeit erscheinen. Denn hier besteht das sittliche Handeln gerade darin, dafs man das Wollen persönlicher Werte über das Begehren zuständlicher setzt. Fliegt uns da nicht in jenem Vorgange des guten Gewissens ein Bewufstsein an, das gleichsam Eulen nach Athen trägt? Während man persönlichen Wert will, gewönne man noch ein zweites mal persönlichen Wert? Allerdings ist es so, und der Grund dafür läfst sich zeigen, sobald wir untersuchen, woher alle die genannten Verachtungs- und Achtungsaffekte stammen. Das stehe aber einstweilen noch dahin. Sehen wir lieber vorher jenen Unwertaffekten näher zu, die sich schon in der Personwertmoral so deutlich aufdrängen.

Sie entstehen, wenn man der Norm des synthetischen Vorziehens zuwiderhandelt.

3. In dieser Norm drückt sich das eigentümliche innere Gesetz aus, das der Wille in sich trägt, in jenen Affekten vollzieht sich ein eigentümliches inneres Gericht, das dem Anblick einer Verletzung desselben Gesetzes folgt. Jeder weifs, wie und wo die Stimme solchen Gerichts ertönt. In Affekten der Verachtung. Wer hätte sie nicht schon in der Selbstbeurteilung oder in der Beurteilung anderer erlebt? Sie erschallt, wenn wir den Feigen verachten, der in banger Furcht vor Gefahren oder Menschen das unterläfst, was die Rücksicht auf seinen persönlichen Wert oder Gröfseres von ihm heischt. Demselben Gericht geben wir Raum, wenn wir der Willensschwachen spotten,[1])

und fand — die Begriffe. Man vgl. zur Sache WENTSCHER, *zur Theorie des Gewissens* (Archiv f. system. Philos., V, 2, 1899), der im ersten Sinne „Gefühle innerer Beruhigung und Unruhe," im zweiten (intellektualistisch) „sittliche Urteilskraft" für „Gewissen" einsetzt, in dritter Bedeutung das „öffentliche" Gewissen unterscheidet. Über letzteres siehe weiter unten im Text. Dieselben drei Bedeutungen findet man in meinem Büchlein *Grundzüge der Ethik.* (Schnurpfeils Wissenschaftl. Volksbibliothek No. 40 ff., S. 125, 86, 42.)

[1]) Eigentümlich ist die Beziehung des Lachens auf Personwert und Personunwert. Überall, wo er sich persönlich gehoben fühlt, und das geschieht ja leider Gottes auch, wenn er seinen Nächsten in Vergleich mit sich in persönlichem Unwert sieht, lacht der Ungebildete und so mancher Gebildete. Man denke an das spöttische, ironische, höhnische, verächtliche Lachen, ans lachende Verbeifsen von Schmerzen, dann wieder an das siegesgewisse, triumphierende überlegene Lachen, an Nietzsche's „frohlockende," blonde Bestie, ferner ans stolze, selbstgefällige, eitele Lachen, endlich ans frohe Lachen, wenn man eine Schwierigkeit überwunden, „Glück gehabt" und etwas erreicht hat,

die nach kurzem Anlauf aus Scheu vor der Mühe des Augenblicks von dem, was sie sich vorgenommen, zurückbeben. Das gleiche Gericht spricht sich in der Verachtung der Energielosen aus, bei denen Gedanken voller Mark und Nachdruck den Namen That verlieren, weil die Ausführung sie aus ihrem liebgewonnenen Behagen risse. Wo jemand jähzornig, neidisch oder rachsüchtig in der Leidenschaft des Augenblicks seiner selbst vergifst, wo er sich widerstandslos zum Sklaven der Zustände und Affekte hingiebt, die gerade über ihn kommen, auch da müssen wir verachten. Doppelt verächtlich der Lasterhafte, den jede neue Versuchung, jede neue Gelegenheit mitreifst, seiner Trinkgewohnheit, seinem Spielteufel oder seiner Unzucht zu fröhnen.

Wen empörte nicht der Wahlspruch: „Lafst uns essen, lafst uns trinken, denn morgen sind wir tot!“ Das nahe Antlitz des Todes sollte wahrlich Affekte nähren, die auf unsere Persönlichkeit geben. Wie würdelos die, die statt dessen noch in ihren letzten Augenblicken auf ihren Zustand denken.[1]) Sogar jene schwächliche Gutmütigkeit, die, leicht gerührt und leicht verführt, den Mitmenschen nichts weigern kann und ihren Träger zum Spielball der Laune, der Anregungen und der Willkür anderer macht, erscheint uns würdelos und weckt unsere Geringschätzung. Entsprechend mifsfällt im sogenannten „bösen Gewissen“ die eigne Person, wenn wir den unangemessenen sinnlichen oder selbstischen Wünschen, gegen die vorher der Normruf tönte, Raum gegeben haben. Sie kann uns schon bei der blofsen Vorstellung solchen Verhaltens mifsfallen (das sogenannte mahnende Gewissen).

Dafs man nun aber diese Verachtungsaffekte nicht mifsverstehe. Weder die Sinnenlust, noch das Behagen bequemen Lebens, noch die formale Lust an unserm Thun, noch der Rausch der Leidenschaft als solcher ist es, was sie verpönen. Nicht auf die blofse Hingabe an unsere zuständlichen Regungen, auf das Geniefsen, das Begehren[2]) selbst zückt sich das scharfe

worauf man sich etwas zu gute thut u. s. w. Wer wird gern „ausgelacht?“

[1]) Vgl. MARTINEAU a. a. O. S. 197. „Wenn sich in einer belagerten Stadt Männer und Weiber betrunken auf der Strafse herumtreiben, so empört es uns, dafs sie sich so niedriger Vergnügungen angesichts einer so ernsten Gefahr ergeben.“

[2]) „Begehren“ und „Wollen“ stehen im folgenden Text öfters abgekürzter Weise für „Begehren zuständlicher Werte,“ „Wollen persönlicher Werte.“

Schwert der Verachtung. Askese, Lebensflucht und Kopfhängerei, die ihr diese Deutung geben möchten, seien ferne! Worüber das innere Gericht ergeht, das ist der Augenblick, wo der Wert unserer Person unter der Rücksicht auf den Wert des Zustands Schaden leidet, wo das Begehren nach Zustandswert oder das Widerstreben gegen Zustandsunwert unser Wollen persönlicher (und Fremd-)Werte knebelt. Scham über ihn, der sein Begehren, die Hingabe an Genufs, Lebensbequemlichkeit, an Impulse der Leidenschaft und der Furcht, mit der Preisgabe seines Wollens und Wollen-Könnens bezahlt! Ernste Warnung allen Leichtherzigen, wenn sie meinen, in einem Leben der Nachgiebigkeit gegen alle Sinnenreize und Affektwallungen jenen Preis nicht alsbald zahlen zu müssen! Unsichtbar knüpfen sich Fäden, die sie binden, nämlich die physiologischen Stricke der Gewohnheit (vgl. unten S. 120). Die Spuren, die vom wiederholten Thun im feinen Nervennetz der Grofshirnrinde zurückbleiben, werden stärker und stärker, begünstigend für jedes neue Handeln in der gleichen Richtung, jedes Widerstreben erschwerend und verleidend. Ehe man es sich versieht, kann aus dem einfachen Thun die Sucht, aus dem schuldlosen Genufs die Schuld erwachsen sein, d. i. die Neigung, sich gegen die höheren Werte des Wollens (Person- und Fremdwerte) zu versündigen, wenn sie den liebgewordenen Zustandswerten widerstreiten, oder wenn sich einer der so ängstlich gemiedenen Zustandswerte an ihre Ausführung knüpft. Gerade das ist das Bild, das alle Verächtlichen bieten. Der Mutige verachtet, wo es das Ziel seines Wollens gebietet, Tod und Gefahren, — wie sollte er den Feigling nicht verachten, der vor der blofsen Vorstellung erzittert, sein Zustand sei bedroht? Der Mäfsige giebt sich und versagt sich seinen Sinnen, schaltet frei wie ein Herr über sie im Bewufstsein seines überragenden Personwerts, — und er sollte sich nicht schämen in der Seele eines Geschlechts, dem über der Jagd nach Lust und Genufs, Geist und Körper welken?[1]) Den Willensstarken packt es, unter Nichtachtung von Mühen und Beschwerden um sein Gewolltes zu ringen und zu schaffen, — und ihn sollte der Anblick von

[1]) Paulsen, *System der Ethik*[4], I, S. 377 erwähnt die bemerkenswerte Thatsache, dafs schon der Anblick des Geniefsenden für den Zuschauer meist etwas Abstofsendes habe; einer schmausenden und trinkenden Gesellschaft zuzusehen, erwecke leicht widerwärtige Gefühle; daher sich die natürliche Empfindung dagegen sträube, bei der Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse unbeteiligte Zuschauer zu haben.

Schwächlingen nicht empören, die nur noch stark im Begehren, nicht mehr im Wollen sind? Der Besonnene nimmt sich zusammen, auch wo ihm das Blut wallt und die Pulse jagen, im höchsten Affekt verliert er sein klares Urteil nicht, — wie tief unter ihm steht der Leidenschaftliche, der in Zorn, Wut, Ärger besinnungslos losbraust und nicht mehr weifs, was er thut oder sagt!

Wie die Einzelnen unterliegen ganze Familien, ganze Gesellschaftsschichten und Völker dem Gerichte und dem Fluche der Verachtung.

Hier tritt der Unsegen des Reichtums hervor. Den beneideten Erben von Vermögen, die der Fleifs und die Arbeit ihrer Eltern angesammelt hat, ist geheime Gefahr nahe. Die mühelose Gelegenheit, all ihr Begehren und all ihr Gelüste zu befriedigen, verdirbt ihnen nur zu leicht die Kraft des Wollens. Sie werden, in Wohlleben, Weichlichkeit und Üppigkeit verstrickt, noch schneller sinken, als ihre Vorfahren stiegen. Hier liegt der Schlüssel zum Schicksal ganzer Klassen, die ihrem Volke in der Gröfse der Gesinnung in der Hoheit, Reinheit und Weite der Wollensziele voranleuchten sollten, wenn sie ihm statt dessen nur in der Erfindung von immer neuen Genüssen, der immer gekünstelteren, verfeinerteren und reicheren Befriedigung der Begierden ein Beispiel geben. An ihrem niedrigen Sinn werden sie herabgezogen. Denn nur die Wollenden trägt die Welle des Lebens, hebt sie fort und fort von unten her aufwärts. Wem aber der Sinn im Geniefsen und Begehren gebunden ist, der wird verächtlich, und die Verächtlichen fegt das Leben alsbald hinweg. Es ist, als ob das Leben selber die Verächtlichen verachtete, als ob die Gesetze, die sich unserm Wollen innerlich als seine eigenste Norm ankündigen, in geheimnisvollem Einklang mit den Gesetzen der Geschichte wären.

Oder sollte das Geheimnis kein Geheimnis sein? Entspricht nicht das Normgesetz, das uns gebietet, das Wollen persönlichen Werts über das von zuständlichem zu setzen, unmittelbar der Überlegenheit unserer psychischen Natur über unsere physische, der mehr inneren über die mehr äufsere Seite unseres Wesens? Ist es nicht gleich einer Stimme, die uns befiehlt, uns selbst nach den Gesetzen unseres eigensten Wesens zu bestimmen, und, so uns bestimmend, in die natürliche Kausalität hineinzugreifen, statt ihr unterworfen zu sein? Dann ist es

aber auch klar, dafs wir in dem Mafse, wie wir dem inneren Gesetze nicht folgen, von allerlei Äufserem abhängig werden müssen, mag es von andern Menschen oder von Dingen und Sachen kommen.[1]) Und wie, wenn gesunder Nachwuchs von unten nicht mehr kommen kann, wenn die verweichlichten Führenden ihr ganzes Volk mitvergiften? Wenn sie empfindsam oder furchtsam weiter zu geben streben, was sie selber als den Honig des Lebens schlecken? Dann werden sich wider die hundert Begehrenden tausende und aber tausende schlimmer Begehrende erheben, dann wird aufgerieben durch sich oder durch andere Völker eine Nation, eine Kultur (der sichtbare Ausdruck der Herrschaft des Menschen über die Natur) zu Grunde gehen. Ja, die Normgesetze unseres Wollens haben eine geschichtlich erkennbare Bedeutung. Wo sie nicht befolgt werden, da, aber auch nur da, kann das Leben der Gesellschaft und der Einzelnen in den nur nach physischen Gesetzen geregelten Gang geraten, wie er den Schilderungen des sozialen Materialismus entspricht.

4. Woher rührt das innere Gericht, das den Bruch des Normgesetzes bei uns und andern mit der Verhängung von persönlichem Unwert ahndet, aus dessen Glocken das Weltgericht läutet, bang und schwer, als ob der Tod darinnen wär? Und woher kommt es, dafs wir umgekehrt, wenn das Wählen normgemäfs ist, persönlichen Wert an uns und andern erleben? Schauen wir nur tiefer hinein in das wundervolle Rätsel des Willenslebens, da finden wir den Ursprung. Eben dies Erleben von persönlichem Wert und Unwert ist das eigenste Werk jenes unmittelbaren Gefallens, das man an der Einhaltung bezw. jenes unmittelbaren Mifsfallens, das man an der Verletzung der Willensnorm empfindet.

Dafs überhaupt allerlei Nebenwirkungen von den Akten des Ge-

[1]) Über Göthe's Faust äufsert sich PAULSEN a. a. O. S. 377: „Geniefsen macht gemein", sagt Faust. Ein sehr wahres Wort: dem Genufs sich hingebend, wird die Seele innerlich überwältigt und erniedrigt. Das eigentliche Geheimnis der Widerstandsfähigkeit Fausts gegen das Böse besteht eben darin, dafs er im Genufs nicht Befriedigung findet. Durch Genufs will ihn der Teufel erniedrigen. „Staub soll er fressen und mit Lust." Faust frifst den Staub, aber nicht mit Lust, und darum vermag der Teufel seine Seele nicht ganz zu gewinnen. Es ist eine edele Unzufriedenheit in ihm (das ungesättigte Gefallen an seiner inneren Wahrheit d. V.), die seine Erlösung möglich macht.

fallens und Mifsfallens ausgehen können, ist eine bekannte Thatsache der Willenspsychologie. (Vgl. meine Willenspsychologie § 9, 10.) Alles Gefallen bewirkt zugleich, dafs zuständliche Lust, alles Mifsfallen, dafs Unlust über uns kommt. Jetzt lernen wir eine neue derartige Wirkung kennen, nur dafs sie sich nicht auf unsern Zustand, sondern auf unsere Person erstreckt, und dafs besondere Akte des Gefallens oder Mifsfallens, jene, die uns hier beschäftigen, sie üben. Das Mifsfallen nämlich über den Bruch der Normregeln (das sogen. böse Gewissen), ja schon ein Verhalten, in dem das Gefallen an ihrer Einhaltung unbefriedigt bleibt, erfüllt uns im gleichen Augenblick mit dem Bewufstsein persönlichen Unwerts. Das satte Gefallen daran, mit ihr im Einklang zu wollen (das sogen. gute Gewissen), erfüllt uns im gleichen Augenblick mit dem Bewufstsein persönlichen Werts. Genauer gesprochen: haben wir ein gutes Gewissen (d. h. ist jenes Gefallen am eignen synthetischen Vorziehen gesättigt), so entsteht in uns ein Folgegefallen an uns selbst, haben wir ein schlechtes Gewissen (d. h. ist jenes Gefallen ungesättigt geblieben) oder ein böses Gewissen (d. h. ist es dem entsprechenden Mifsfallen gewichen) so entsteht ein Folgemifsfallen an uns selbst.[1]) So mag man die eigentümliche Erfahrung, die hier vorliegt, sub specie psychologices ausdrücken. Man vermeidet damit jede metaphysische Annahme und kann es einstweilen offen lassen, ob uns jene innere Erfahrung täuscht oder ob ihr etwas Wirkliches zu Grunde liegt. Die Sachlage wäre dann einfach die: beim Bruch der Normregel bleibt das Gefallen an der Funktion des synthetischen Vorziehens ungesättigt; an dies innere Ungenügen schliefst sich ein Mifsfallen über uns selbst, und nun müssen wir uns im Licht persönlichen Unwerts sehen, insofern ja immer Mifsfallensakte ihre Objekte zu Unwerten für uns machen. Möglicherweise sind wir dabei aber gar nicht in solchem Unwert, vorausgesetzt, dafs sich unter Wert (an sich) und Unwert (an sich) abgesehen von unsern Akten des Gefallens und Mifsfallens etwas denken läfst.

[1]) Vgl. KANT, *Rel. i. d. Gr. d. V.* Recl. S. 47, Anm.: „Kein Mensch, dem die Moralität nicht gleichgültig ist, kann an sich ein Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Mifsfallen an sich selbst sein, der sich solcher Maximen bewufst ist, die mit dem moralischen Gesetze in ihm nicht übereinstimmen."

Man erfährt ähnliches in abgeschwächter Gestalt, wenn man die Regeln des richtigen analytischen Vorziehens verletzt, d. i. in Übereilung, Leidenschaft oder Unkenntnis einen Unwert für einen Wert, Schlechteres für Besseres, Geringeres für Gröfseres wählt. Kommt man dahinter, so giebt es auch hier ein Mifsfallen über uns selbst. Jedermann kennt es, das des Ärgers, wie jenes obige das der Scham oder das der Reue war. Man kommt sich dann thöricht, unklug, ungeschickt und dergl. vor; dies mit der deutlichen Nebenempfindung, der Unwert springe nicht wie vorhin vom Mifsverhalten des Wollens, sondern des Intellekts auf die Person über. Hierfür dünkt man sich aber weit weniger verantwortlich als im vorigen Falle; ja nicht mit Unrecht scheint uns dieser Unwert zuletzt nur subjektiv zu sein, nur durch unser Mifsfallen oder das Mifsfallen anderer zu bestehen.

Personwert, der **real** ist und anderer, der es nicht ist? Damit betreten wir den verpönten Boden der Metaphysik, und zwar da, wo er am heifsesten ist. Unsere metaphysikscheue Zeit, die dabei doch so voller falscher Metaphysik steckt, liebt es zwar, sich an den tiefsten Mysterien des sittlichen Lebens vorbeizuschleichen. Ihr zum Trotz sei der Versuch gewagt, erst recht die metaphysischen Schleier zu lüften und in ein heiliges Rätsel hineinzuschauen. Was war doch die Grunddefinition, von der wir ausgegangen sind? Werte bezw. Unwerte seien nicht, oder doch nicht zunächst, objektive Essenzen, die vor allem Wollen in den Dingen lägen. Erst insofern man wünsche und widerstrebe, spreche man den bezüglichen Gegenständen Wert bezw. Unwert zu. (Vgl. oben S. 35 f.) Diese Wertdefinition ist subjektivistisch. Sie ist in derselben Weise gesund subjektivistisch, wie es auf dem Gebiete des Erkennens die ähnliche Einsicht des Descartes war. Descartes sah ein, dafs all unser Wissen um die Dinge von unseren Vorstellungen darüber anhebt, und dafs wir es den letzteren niemals ansehen können, ob sie uns etwas Seiendes (z. B. unsere eignen psychischen Vorgänge) oder etwas Nichtseiendes (z. B. Farben, Töne) vergegenwärtigen. Ebenso stammen auch alle Erfahrungen über Wert und Unwert aus unseren eigenen Willensregungen. Wir können niemals ohne weiteres zu sagen wagen, ob das, was wir begehren, auch in sich begehrbar, d. i. objektiv wertvoll sei. Desgleichen bleibt es stets dem

Zweifel ausgesetzt, ob das, dem wir subjektiv widerstreben, objektiv unwertvoll sei.

Und so geht es wohl nicht an, zu sagen, mit dem Mifsfallen über den Bruch der sittlichen Normen erleben wir **realen Personunwert**, mit dem satten Gefallen darüber, den sittlichen Normen genügt zu haben, erleben wir **realen Personwert?** Ein Wert und Unwert an sich, der uns am Ende schon anhaftet, noch ehe ihn uns ein Gefallen bezw. Mifsfallen angezeigt und durch seinen Akt zu solchem Wert und Unwert gemacht hätte? Ich sehe nicht, was diesen Schritt aus der Psychologie in die Metaphysik hindern sollte. So nötig und heilsam es ist, mit einer subjektivistischen Psychologie anzufangen (denn überall sind uns zuerst unsere Erlebnisse gegeben, das *γνωριμώτερον πρὸς ἡμᾶς*), so verbietet doch keine Logik, den eignen Erfahrungen zu trauen, wo sie über sich selbst hinausdeuten. Das thun sie sowohl im Gebiete des Erkennens (Schlufs von den Vorstellungen der Aufsenwelt auf eine Aufsenwelt) wie des Wollens (Schlufs vom Werthalten auf Werte). So wie sich die subjektivistische Erkenntnistheorie, bei aller Gesundheit ihres Ausgangspunktes, gegen jede logische Notwendigkeit[1]) in einen unerträglichen Relativismus verrannt hat, so wollen wir es auf dem Gebiete des Willens nicht nachmachen. Sehr richtig die Einsicht, dafs es ohne das Erleben von Wünschen und Widerstreben, Gefallen, Mifsfallen und Vorziehen für uns keine Werte giebt. Allererst durch jene Akte findet sich unser Bewufstsein auf Werte bezogen, wie es sich in den Vorstellungen auf Gegenstände bezogen findet. Aber warum soll das, was als Wert gewollt und dem als Unwert widerstrebt wird, nicht gleichzeitig wertvoll bezw. unwertvoll sein können? Ist das z. B., worauf sich das sinnliche Gefallen richtet, nicht etwa zugleich ein Wert? Wir erleben ihn im Gefühl und er heifst Lust. Und ist das, worauf sich das sinnliche Mifsfallen richtet, nicht zugleich ein Unwert? Wir erleben ihn wieder im Gefühl, und er heifst Unlust. So giebt es auch, darf man

[1]) Man vgl. meine diesbezüglichen Schriften: *Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkt des Physikers, des Physiologen und des Philosophen* (1892), *die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode* (1894), *Was will der kritische Realismus?* Broschüre (1895), sowie die Aufsätze über Uphues, Thiele und *die Zwiespältigkeit des naturwissenschaftlichen Erkenntnisbegriffs* im Archiv f. system. Philos. III 3, Vierteljahrsschr. f. w. Ph. XXI 4, Zeitschr. f. Ph. u. ph. Krit. Bd. 109.

sich vorstellen, neben Personwerten und Unwerten, die wir einbilden, einen Personwert und Personunwert, der ist. Der eine wie der andere besteht in einer realen Beschaffenheit der psychischen Substanz, so wie Lust und Unlust reale Beschaffenheiten ihres Zustands sind. Wie wenn ein Wesen über uns uns in solche Seinsweise versetzte, oder wenn wir, noch einfacher, durch unser eignes Wählen dahineingerieten? Unser Wollen könnte ja, ohne dafs wir es wüfsten, je nachdem es normgemäfs oder normwidrig ist, unsere Beziehungen zu jenem Wesen beeinflussen. Das normgemäfse Wollen könnte uns ihm in einer übersinnlichen Weise nähern, das normwidrige von ihm entfernen, und das wäre schon jenes realer Wert, dieses realer Unwert für unsere Person.[1])

Und nun, nach diesem metaphysischen Abstecher wieder zurück zur Ethik und Willenspsychologie. Uns überkommt, hörten wir, beim Bruche der Norm das Bewufstsein persönlichen Unwerts. Eine feierliche Erfahrung und eine wichtige für das transcendente religiöse Denken. Als ethisches Zuchtmittel ist sie, wie sich gleich zeigen wird, ein zweischneidiges Schwert.

§. 8. Das sittlich gute bezw. böse Wählen als der Gegenstand mittelbaren Gefallens bezw. Mifsfallens.

1. Man erinnere sich an den Zusammenhang, den wir oben verlassen hatten. Es kam darauf an, die drei Begriffe des höchsten Guts, des sittlich Besseren und des sittlich Guten auseinander zu halten. „Höchstes Gut" ist ein Gegenstand, der irgend ein anderes Gefallen, das aber nicht der sittlichen Norm selber gilt, auf das reichste sättigt. „Sittlich besser" heifst die höhere Würde, die das Wollen persönlicher Werte gegenüber dem Begehren zuständlicher hat. Diese Würde wird durch den Akt synthe-

[1]) Vgl. Dunkmann, *das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie u. d. Postulat d. Theologie.* Aurich, 1899, S. 65. Ferner Kaehler, *die Wissenschaft der christlichen Lehre*, S. 464. „Das böse Gewissen ist die Erfahrung davon, wie die unentfliehbare Bezogenheit des Menschen auf Gott ihre Gegenwirkung gegen den verkehrten Eigenwillen ausübt."

tischen Vorziehens gestiftet.[1]) „Sittlich gut" nannten wir jedes Einzelwählen, das thatsächlich nach den Regeln synthetischen Vorziehens erfolgt. Woher das letztere Prädikat? Wo steckt das Motiv zu der Wertgebung, die sich darin ausspricht? Das war die Frage, die uns vorher beschäftigt hatte.

Und die Antwort? Wie man irgendwann zum erstenmale richtig urteilt, wählt man irgendwann zum erstenmale sittlich. Es läfst sich denken, dafs man mit dem sittlichen Wählen fortfährt, ohne dafs einem dies Thun im geringsten gefällt oder mifsfällt. Das normgemäfse Wählen wäre uns dann einfach natürlich, so natürlich wie richtiges Urteilen. Normwidrig zu wählen kämen wir vielleicht gar nicht in die Lage, es widerspräche unserm innersten Wesen von selbst. Kein Wert- oder Unwertprädikat höbe den Unterschied richtigen und falschen Wählens noch besonders hervor. Wir wären unschuldiger und vielleicht besser (d.i. durch falsche Begriffe von „gut" und „böse" unbeirrt), In Wirklichkeit wertet man das normgemäfse und das normwidrige Wählen. Eines wie das andere gefällt bezw. mifsfällt sogar in doppelter Weise. Erstens gefällt das richtige synthetische Wählen selber. Das war die Thatsache, die wir zunächst und besonders betont hatten. Zweitens, fügen wir jetzt hinzu, gefällt aber auch der Personwert, den man dadurch von innen her gewinnt. Ebenso mifsfällt erstens das falsche Wählen selber, zweitens der Personunwert, in den man dadurch gerät. Wegen des jeweilig ersten Gefallens bezw. Mifsfallens erscheint das Wählen unmittelbar, wegen des jeweilig zweiten mittelbar gut oder schlecht. Dieser Unterschied ist von höchster Bedeutung; denn nur im ersten Falle haben wir die richtige sittliche Gesinnung, so wie wir nur dann echt wissenschaftlich gesinnt sind, wenn uns das unmittelbare Gefallen an der logischen Wahrheit leitet. Alles andere verwirrt und gefährdet die schlichte, sittliche Wahl.

2. Es kann erstens die Menschen verwirren, dafs sie das sittlich gute und böse Wählen auch mittelbar wegen des damit verbundenen Personwerts und -Unwerts schätzen bezw. mifsschätzen. Für viele trübt das in der That nur zu leicht den Sinn dafür, was sittlich gut und böse ist. Es trübt ihn,

[1]) Der höheren Würde nicht zu vergessen, die der zweite Akt synthetischen Vorziehens dem Wollen von Fremdwerten gegenüber jedem andern Wollen aufprägt.

sobald für sie Veranlassungen bestehen, sich eher des mittelbaren als des unmittelbaren Gefallens am sittlichen Wählen bewuſst zu werden. Diese Veranlassungen liegen vor. Sie machen, daſs die Menschen gar sehr geneigt sind, allein nach jenem mittelbaren Maſsstabe ihre Begriffe von „sittlich gut“ und „schlecht“ zu bilden. Damit thun sie dann ungefähr dasselbe, wie wenn man auf logischem Gebiete gleich zu Beginn das Wahre mit dem Neuen oder Nützlichen verwechselt.

Solche Veranlassung bietet einerseits die Schärfe des Miſsfallens, das wir an der Person dessen nehmen, der sich wider die sittlichen Normen vergeht. Es drängt sich viel lebhafter, als das Miſsfallen am Bruche der Norm selber auf; so lebhaft, daſs man darüber leicht das letztere reinere Miſsfallen übersieht. Der Bruch der Norm scheint dann nur darum zu miſsfallen, weil er Unwert der Person herbeiführt. Daſs er uns schon an sich, wie auf logischem Gebiete der Irrtum, miſsfällt, merken darüber die meisten Menschen nicht. In ihren Urteilen über sittliche Schlechtigkeit spricht demgemäſs die Erfahrung des (unter § 7 genannten) inneren Gerichts ganz unverkennbar mit. Für sie ist es geradezu eine und dieselbe Definition: „sittlich schlecht ist jeder Willensakt, der der Regel des synthetischen Vorziehens widerspricht“ und „sittlich schlecht sind Willensakte, die auf ihren Thäter einen persönlichen Unwert, der ihn von innen her trifft, laden“ (im Gegensatz zu dem von auſsen her, heteronom, auferlegten). Ganz ähnlich wirkt die ergänzende Erfahrung davon, daſs sich (im guten Gewissen) der persönliche Wert erhöht, wenn man sittlich handelt. Sie ist der Grund, warum viele nicht so sehr definieren: „sittlich gut ist jeder Wahlakt, der den Regeln des synthetischen Vorziehens folgt,“ sondern: „sittlich gut sind Wahlakte, die ihrem Träger inneren persönlichen Wert verleihen.“

In dieser Beleuchtung erscheint das sittlich gute bezw. böse Wählen nur noch als der Gegenstand mittelbaren Gefallens und Miſsfallens. Besonders leicht unterliegt der Begriff des sittlich Bösen solcher Umdeutung. Der Antrieb, das sittlich gute Wählen im mittelbaren Sinn aufzufassen, ist, wenigstens innerhalb der Personwertmoral, minder kräftig. Dazu gehört eine Unterscheidung, die Vielen schwer fällt. Sie müſsten erst zwei Arten von Personwert zu sondern

verstehen; nämlich, den begleitenden persönlichen Wert, der in ihnen bei und nach dem richtigen Vorziehen auftritt, und die ihnen je und je vorschwebenden persönlichen Werte, in deren Voranstellung gegen Zustandswerte das richtige Vorziehen besteht. Mehr, ihnen müfste jener begleitende Personwert geradezu zur Hauptsache werden. Leicht ist das nicht, da sich das sittliche Vorziehen in der Personwertmoral ja erst dadurch ermöglicht, dafs man schon von vorn herein irgend einen Personwert will. Man mufs im Vorziehensakte das Wollen jenes Werts über das Begehren zuständlichen Werts setzen, um nachher den begleitenden inneren Personwert zu erleben. Dieser hebt sich aber von dem zuerst gewollten Personwert schwer ab. Persönlichen Unwert erleben wir bezw. verhängen ihn über Andre als ein entschieden Neues, wenn wir oder sie aufhören, persönlichen Wert zu wollen, um zuständlichen zu begehren. Viel weniger leicht glaubt man Neues zu erleben, wenn man beim Wählen persönlichen Werts noch ebensolchen durch die Wahl gewinnt. Man hält diesen begleitenden Wert für den ursprünglich vorschwebenden bezw. will ihn wirklich mit, ohne sich dessen klar zu werden.

Kein Wunder, dafs man unter diesen Umständen so viel strenger in den negativen Fällen die sittliche Ungüte als in den positiven die sittliche Güte des Handelns auszusagen pflegt (vgl. oben S. 65). Dort, in den negativen Fällen, tritt in den Beurteilern überall ein deutlicher Affekt der Verachtung auf. Auch erlebt man deutlich in sich selbst eignen Personunwert, sobald man gegen die Normregel verstöfst und seinen Personwert um Sinnengenufs preisgiebt. Das gilt, ob man wahllos handelt oder wählt; ob man dem starken Antriebe zur Lust oder gegen Unlust, wiewohl ihm Personwertmotive widerstreiten, gleichsam besinnungslos unterliegt; oder ob man die höheren Motive erst in einem Spiel der Gedanken zurückdrängt, indem man die Gewissensstimme mifsachtet oder falsch beschwichtigt. Anders in den positiven Fällen der Personwertmoral, in denen man Personwertmotiven folgt, wiewohl ein zuständliches Begehren nach der andern Seite lockt. Hier fällt zwar den Zuschauern die bewufste Entscheidung gegen das niedere Begehren ausdrücklich als etwas sittlich gutes ins Auge. Man empfindet dann auch selbst den Einklang mit der Norm in einem neuen gehobenen Bewufstsein. Wenn einen aber das

niedere Begehren gar nicht anficht, wenn das Personwertmotiv, dem es entgegensteht, schon einen grofsen natürlichen Antrieb hat, dann fällt das entsprechende Thun nicht auf. Der Handelnde scheint einfach den Personwert, der ihm vorschwebt, zu verwirklichen. Der Anlafs, ihm noch einen besondern sittlichen Personenwert darüber hinaus zuzuschreiben, scheint nicht gegeben.[1])

3. Die obigen umdeutenden Definitionen des sittlich Guten und Bösen zeigen, wie leicht sich die ethische Auffassung verschiebt. Die moralische Güte des Wählens sollte Jedem von unmittelbarem ideellem Werte sein. Statt dessen ist man geneigt, sie vorwiegend mittelbar, aus Personwertmotiven, wertzuhalten. Diese Neigung verwirrt nicht nur die Begriffe über das, was sittlich gut und böse ist, sondern verdirbt auch leicht die Reinheit des praktisch sittlichen Thuns. Sie droht es noch schwerer, als den lauteren Betrieb der Wissenschaft zu machen.

Wie sie die Begriffe verwirrt, haben wir teils gesehen, teils erhellt es noch mehr aus folgendem:

Was gebietet die sittliche Norm? Das Wollen von persönlichem über das Begehren zuständlichen Werts zu setzen. Auf meinen Akt lenkt sie die Aufmerksamkeit, nicht auf mein Sein. Anders, wenn man sittlich handelt, um Wert seiner Person zu gewinnen, Unwert zu vermeiden. Auf mein Objekt, d. i. auf mein persönliches Sein, nicht auf meinen Akt fällt dann aller Nachdruck. Dieses Objekt mag grofs und schön sein. Welcher Personwert wäre so köstlich, wie der, den man innerlich beim sittlichen Handeln schmeckt, welcher Personunwert so bitter wie der, den das Bewufstsein eigner Schlechtigkeit einträgt! Trotzdem: bestimmt jener Wert mein sittliches Wollen, dann treibt mich mein Geschmack, nicht meine Norm. Meine Person interessiert mich, nicht das sittliche **Gesetz.** Und das ist bedenklich auf dem zarten Gebiete sittlichen Lebens, wo nach Kants treffendem Worte die kleinste Mifsdeutung Gesinnungen verfälscht. Es ist theoretisch verhängnisvoll. Denn so gut der mystische Schwärmer seinen inneren Personwert voranstellt, so gut kann ein Gigerl, ein Renommierstudent, ein Patentfexe ähnliches thun. Sie können das, was ihnen als Personwert gilt, als sittlichen Zielpunkt

[1]) Es ist hier von einzelnen Handlungen die Rede. Wiederholen sich die Handlungen, so geben wir allerdings Tugendprädikate und fingieren dabei ein Wählen. Näheres im Text zum Schlufs des Paragraphen.

empfehlen. Der schwärmende Vertreter höherer Personwertsittlichkeit beraubt sich hiergegen selbst der Waffe. Ihm bleibt gegen diesen Subjektivismus, ja Cynismus, nur der ohnmächtige Hinweis darauf, dafs der Personwert, von dem der wahrhaft Sittliche weifs, tausendmal mehr als der, der jenen Verblendeten vorschwebt, beseligt. Und das ist doch auch ein Subjektivismus. Nein, die richtige Waffe läfst sich erst schmieden, wenn man begriffen hat, dafs es nicht auf das Objekt, sondern auf das Gesetz des Wollens ankommt, d. h. wenn man das Grundaxiom der Personwertmoral rein auffafst und richtig daraus folgert.

Auch im praktischen sittlichen Leben thut die persönliche Interessiertheit nicht gut. In der Fremdwertmoral tötet sie wie wir später erkennen werden, geradezu alle Sittlichkeit. In der Personwertmoral braucht sie nicht schädlich zu wirken; hier sollen wir ja das Wollen persönlichen Werts überhaupt hochhalten und fehlen gewifs nicht, wenn wir uns im besondern um den gottgewirkten Personwert bemühen. Aber wie schwer geht hier so Vielen der sittliche Geist; wie beladen mit Ketten von Mifsverständnissen! Während sie irgend einen persönlichen Wert vor zuständlichem bevorzugen, erfahren sie plötzlich vermöge dieser sittlichen Wahl jenen inneren Personwert, und nun vermischt sich ihnen beides. Neben dem Personwert, nach dem sie vorher gestrebt haben, bemühen sie sich fortan um den neuen gottgewirkten, durch die sittliche Wahl entstandenen, in unklarer Einheit mit. Nun spüren sie zwar die höhere Würde sittlichen Wählens und finden doch niemals das reine Prinzip, nach dem ihr Wählen sittlich wird. Auf die Norm müfsten sie erst schauen lernen, nicht auf sich und ihre innere Erhebung. Und welche Unfreiheit in den negativen Fällen, wenn ihnen erst innerer Personunwert sagen mufs, dafs das unsittliche Wählen ein Übel ist! Unter dem Fluche des Pflichtgesetzes steht man da, nicht unter der Wahrheit. Die Gesinnung der Sittlichkeit fehlt.

4. In diesem Sinne meinen wir es, wenn wir sogar jene feierlichen Erfahrungen, die so wichtig für das transscendente religiöse Denken sind, ein zweischneidiges Schwert für das sittliche Handeln nannten. Natürlich! Denn wollten wir das sittlich Gute nur darum, um jenen gottgewirkten Personunwert zu meiden und den entsprechenden gottgewirkten Personwert zu

gewinnen, wie selbstisch wäre dann noch unser bestes Wollen! Ein anderes, viel edleres Treiben sollte, wenn wir sittlich wählen, unser Herz füllen. Nicht um irdischen Lohn oder Strafe das Gute gethan! Das wäre bei weitem nicht die rechte Gesinnung. Noch um jenseitigen Lohn und Strafe! Auch das wäre kein reiner guter Wille. Ist doch nicht einmal das die rechte sittliche Gesinnung, wenn man an inneren Lohn und Strafe denkt. Dies alles bildet nur ein Zuchtmittel auf etwas Höheres und Gröfseres. Jenes Gröfsere ist das Gefallen an der reinen Sittlichkeit selbst, das heilige Jasagen zur eignen Willensnorm. Wer sich dazu hindurchgerungen hat, der macht sich aus seinen persönlichen Erhebungen und Demütigungen keinen Endzweck mehr, hier zum Suchen, dort zum Meiden. Er läfst sich von ihnen nur anzeigen, ob er sittlich richtig oder falsch wählt. Ein höchstes Leben will in uns Allen lebendig werden. In dem, der der Normregel mit reinem Gefallen daran folgt, ist Gott lebendig, er heiligen Geistes voll geworden.

Gewifs. Die jene Gesinnung nicht haben, sind darum nicht unsittlich. Keinen übertreibenden Rigorismus. Sie sind so oft sittlich, als sie ihren Personwert vor ihrem Zustandswert bevorzugen. Aber ihre Sittlichkeit ist und bleibt stückweise, auch, wenn sie ein Leben hindurch währte. So wie jemand sein ganzes Leben lang richtig gedacht haben kann, ohne je mit dem Geist der logischen Wahrheit getauft gewesen zu sein. Dieser besteht in der Liebe zur Wahrheit um ihrer selbst willen. Ebenso besteht der Geist der Sittlichkeit in der bewufsten inaltruistischen Wertschätzung, die sich unmittelbar auf das richtige synthetische Wählen richtet. Erst mit diesem Wählen ist der reinen Wertschätzung des Sittlichen, die in allen Menschen angelegt ist, das richtige Objekt gefunden. Vorher erlebten wir sie, wie zuerst alles Wollen, ohne Kenntnis des Objekts.[1]) Von hier aus läfst sich die innere Revolution deuten, von der die sittliche Erfahrung der Ernstesten und Tiefsten zeugt. Sie ist der Übergang von der interessierten Wertschätzung der Sittlichkeit zur uninteressierten; von jener mittelbaren, die gelegentlich des richtigen synthetischen Wählens entspringt und den dabei erlebten Personwert wiederholt haben möchte, zur unmittelbaren; zu der, die aus dem Gefallen am richtigen synthetischen Wählen,

[1]) Vgl. meine *Psychologie des Willens.* § 12.

d. i. an unserer inneren Wahrheit, selbst schöpft. Nicht als hinge unser Gutthun von solcher unmittelbaren Wertschätzung ab. Es war Kants Irrtum, dafs man ohne bewufste Achtung vor dem reinen Pflichtgesetze überhaupt nicht moralisch wählen und handeln könne.[1]) Vielmehr liegt ethisches Wollen in jedem synthetischen Vorziehen vor und dieses Vorziehen fliefst, wie überhaupt aus keinem Motive, so auch nicht aus dem obigen. Aber das reine Gefallen am sittlichen Wählen ist doch das einzige, das den Fortschritt der Sittlichkeit, die nicht von der Welt ist, in der Welt verbürgt. Es führt zu einem stets wachsenden Streben, über die unmittelbare Norm unseres Willens hinaus im Sinne dieser Norm zu handeln.

5. Müssen wir dann aber nicht, wendet man ein, die Normgesetze des Willens schon kennen, um sittlich gesinnt zu sein? Und wäre das nicht gegen alle sittliche Erfahrung? Sittliche Gesinnung habe es ja unzählig oft gegeben, ohne dafs deren Träger je etwas von Willensnormen geahnt. Die sittlichen Normen in der vorstehenden Weise bewufst zu formulieren, versuche dieses Buch vielleicht zum erstenmale.

Der Einwand übersieht, dafs alle Willensregungen von Natur blind sind, dafs wir daher sittlich wollen können, und das sehr energisch, ohne eben auch klar zu wissen, was wir wollen. So geht es den Allermeisten, denen die sittliche Wahrheit gefällt. Wo dies Gefallen ungesättigt ist, giebt es ein inneres Treiben und Sehnen. Mancher überhört es. Einem Andern kommt es als immer drängenderer Wunsch zum Bewufstsein, den imperativen (d. i. durch das synthetische Vorziehen sanktionierten) Impulsen zu folgen, ohne dafs doch das Gesetz erkennt, durch das sie die verpflichtende Kraft haben. Bis dahin war er seinen imperativen Motiven neben andern gefolgt oder er war ihnen auch nicht gefolgt. Er war sich der unmittelbaren Würde der sittlichen Willensakte noch nicht bewufst geworden. Jetzt mit einemmale geht sie ihm auf. Gleichzeitig damit erkennt er, ein Leben, das nicht von der reinen Glut für die Offenbarungen solcher Würde durchwärmt ist, sei nicht lebenswert; durch diese Würde seines sittlichen Wollens sei er in seinem Vergänglichen zu Ewigem geweiht. Nicht also das Gesetz der Sittlichkeit zu

[1]) Das wäre so, wie wenn behauptet würde, man könne ohne Gefallen an der Wahrheit nicht logisch urteilen.

erkennen, sondern die Unmittelbarkeit unseres Gefallens daran zu spüren und sie rein aus solchem unmittelbaren Gefallen üben zu wollen, den imperativen Impulsen wegen ihrer eignen sittlichen Würde zu folgen, das macht die innere Revolution.

Die sittliche Gesinnung, die so zum Durchbruch kommt, ist etwas Anderes als Tugend, man müsste denn sie selber Tugend nennen wollen. Will man das, so ist das Sache der Definition. Die Stoïker haben es z. B. gethan und ganz folgerichtig behauptet, es gebe nur eine Tugend, jene normgemäfse Gesinnung, die sich in allen Handlungen gleichmäfsig auspräge, oder aber es gebe gar keine Tugend. Man könne nicht blofs in einigen Stücken sittlich und blofs in einigen böse sein. Ebenso Kant (Rel. i. d. Gr. d. r. V. S. 23, Fufsnote, Recl.).

Der gewöhnliche Sprachgebrauch ist nachsichtiger. Nach ihm kann Jemand ganz wohl in einem Stücke böse sein und ist es darum noch nicht in allen andren. Der Betreffende braucht nur eine bestimmte Sorte von Handlungen wiederholt ausgeführt zu haben, die normgemäfs wären, wenn wir sie als Ergebnisse synthetischen Wählens betrachteten. Dann prüfen wir nicht erst, ob sie aus solchem Wählen hervorgegangen sind, sondern nennen ihn ohne weiteres in diesem Stücke tugendhaft. Wir begnügen uns hier, auf eine dauernde Beschaffenheit in ihm schliefsen zu können, die ihn zu dieser Sorte Handlungen, die so sittlich aussehen und es vielleicht sind, treibt. Jene dauernde Beschaffenheit in ihm bezeichnen wir als seine entsprechende Tugend, mehrere solche dauernden Beschaffenheiten zu anderen und noch anderen normgemäfsen Handlungen als seine anderen Tugenden, gleichgültig, aus welchen Faktoren sich die inneren Beschaffenheiten zusammensetzen. Wenn er sittlich Gefälliges bestimmter Art regelmäfsig ohne Motiv, rein gewohnheitsmäfsig thut: gut, dann ist eben Gewohnheit, gute Dressur das vorwiegende Element in seiner entsprechenden Tugendbeschaffenheit. Wenn er das sittlich Gefällige nur aus Motivdrang thut, ohne jede Spur sittlichen Wählens: auch gut. Dann ist sein, in diesem Punkte gutes Naturell das Hauptbestandstück seiner entsprechenden Tugend. Wenn er das sittlich Gefällige vom Motiv getrieben und gleichzeitig mit dem Bewufstsein sittlichen Vorziehens thut:

noch besser. Er nähert sich dann einem sittlichen Charakter. Diesen hätte er erreicht, liefse er das sittliche Vorziehen den Kopf seines normgemäfsen Handelns sein und das in allen Stücken. Nur ein widersittliches Motiv darf nicht der veranlassende Grund der einzelnen Handlungen sittlichen Scheins sein, und brächte es sie noch so regelmäfsig hervor. Denn hier könnten wir nicht einmal fingieren, der Handelnde würde wählend das Sittliche thun, das er dem äufseren Scheine nach thut.

Soviel über die sittliche Gesinnung und ihren Unterschied von jeder bloſsen Einzeltugend.

III. Das Problem der sittlichen Freiheit.

§. 9. Die Lüge des Bewufstseins.

1. Die sittliche Gesinnung hat manchen Widersacher in uns. Einmal wird sie dadurch erschwert, dafs wir so oft das mittelbare und das unmittelbare Gefallen am sittlichen Wählen vermischen. Sodann leidet sie darunter, dafs wir nur zu gern einzelne Tugendstücke mit der inneren Ganzheit sittlichen Lebens verwechseln. Noch mehr aber als dies beides steht ihr die Lüge des Bewufstseins im Wege.

Wir haben diese Erscheinung bereits erwähnt. Sie war uns in der Gestalt entgegen getreten (S. 63), dafs man sich vorspiegelt, richtig zu wählen, während einem weit mehr an etwas anderm liegt. Nicht so sehr der Wunsch richtiger Wahl als ein andres Motiv bewegt einen, aber man thut vor sich, als folge man jenem Wunsche. Man pocht dann gern vor sich mit der löblicheren Triebfeder, während einem im geheimen gerade die andere am meisten gilt. Es ist das die erste Art von Lüge des Bewufstseins, nämlich die, dafs man sich über die Motive seiner Handlungen täuscht.

Bereits Kant hat diese Lüge des Bewufstseins durchschaut. Seine ganze Ethik ist ein flammender Protest dagegen. Indem er „Legalität“ und „Moralität“ unterscheidet, zielt er gerade auf die Fälle, wo eine Handlung zwar mit der sittlichen Forderung übereinstimmt, ohne dafs es aber sicher ist, ob sie aus Pflicht, d. i. aus Achtung vor dem Sittengesetz, aus Liebe zum richtigen synthetischen Vorziehen, geschieht. Geschieht sie, schreibt er, weil uns noch ein andrer Antrieb

dabei leitet, oder gar allein aus solchem, dann streitet sie schon dem Geiste nach gegen das sittliche Gesetz. Denn jene andern Antriebe, die uns aufser dem Rufe der Pflicht zur Handlung bestimmten, Eigennutz, Ehrgeiz, Mitleid u. s. w., stimmten immer nur zufällig mit dem Pflichtgebot überein. Sie könnten uns ebensowohl zur Übertretung antreiben, und so sei der Mensch, der so handle, dennoch böse, seine Maxime pflichtwidrig. Eben derselbe Mensch, der, von moralischen und andern Impulsen zum gleichen Ziele bewegt, im Grunde seines Herzens diesen andern Antrieben den Vortritt lasse, betrüge sich nun aber wegen seiner eignen Gesinnung selbst. Da seine Handlungen das Verwerfliche, was sie nach ihren Maximen wohl hervorbringen könnten, nicht zur Folge hätten, so beunruhige er sich nicht über sich, sondern halte sich vor dem Gesetze der Pflicht gerechtfertigt. Dafs ihm offene Übelthat ferne geblieben sei, lege er als sittliche Angemessenheit seiner Gesinnung aus. Daher die Gewissensruhe so vieler, ihrer Meinung nach gewissenhafter Menschen, mitten unter Handlungen, bei denen das Pflichtgebot nicht zu Rate gezogen ward, wenigstens nicht das Meiste galt. Daher ihre Einbildung von Verdienst, sich keiner solchen Vergehungen schuldig zu fühlen, mit denen sie Andre behaftet sehen. Statt dessen sollten sie nachforschen, ob es nicht etwa bloſs Verdienst des Glücks sei, und ob sie nicht nach der Denkungsart, die sie in ihrem Inneren wohl aufdecken könnten, wenn sie nur wollten, gleiche Laster verübt hätten, hätte sie nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung und die Gunst von Zeit und Ort, die hier in Versuchung führen, dort Versuchung ersparen, zufällig davon entfernt gehalten. Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, sei der faule Fleck unserer Gattung und hindere, wenn man ihn nicht herausbrächte, den Keim des Guten, sich, wie er sonst wohl thun würde, zu entwickeln; sie sei eine radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen.[1])

[1]) Vgl. KANT, *die Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft*, Reclamausgabe von KEHRBACH, S. 29 f., 86—89. Desgl. ib. S. 43 in der Anmerkung: „Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm doch, als für sich hinreichender Triebfeder, in seiner Maxime das Übergewicht über alle andren Bestimmungsgründe der Willkür einzuräumen, ist geheuchelt und der Hang dazu innere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes

2. Die Lüge des Bewufstseins tritt noch in einer zweiten Gestalt auf und zwar in der, dafs man sich über die Beweggründe seiner Meinungen täuscht. Man holt seine Einsichten nicht aus sachlichen Gründen, die dem Wunsche nach logischer Wahrheit entsprechen, sondern läfst sie unvermerkt durch andere abweichende Wünsche gefälscht werden. Dennoch glaubt man, ganz unparteiisch durch richtiges Denken zu jenen Meinungen gekommen zu sein. Bei der ersten Art Lüge des Bewufstseins wird die Liebe zur sittlichen, hier wird die Liebe zur logischen Wahrheit zum Deckmantel für ganz andres gemacht.

Insbesondere sucht man sich mit dieser neuen Art von Bewufstseinslüge von dem Befehle, mit dem die Stimme synthetischen Vorziehens tönt, los zu disputieren. Man möchte nicht daran glauben und sucht ihn sich zu erleichtern, indem man sich einredet, aus logischen Gründen nicht an ihn glauben zu brauchen. Da ist jede Vorstellung willkommen, wird geglaubt, hartnäckig festgehalten und verteidigt, die sich halbwegs anbietet, den sittlichen Normen die verpflichtende Kraft zu nehmen. Darum bevorzugen so viele die seichtesten Auffassungen sittlichen Lebens. Diese würden ihnen nämlich gestatten, ihre Verpflichtungen möglichst leicht und oberflächlich zu nehmen, ja sie überhaupt nicht einzugestehen. Darum schiefsen negative ethische Theorien, kaum ausgesprochen, trotzdem über ihren Wert noch nichts entschieden ist oder sie sachlich gar nichts taugen, so ins Kraut und nehmen rasch, wie eine Modekrankheit in weiten Kreisen überhand.

Beispielsweise war es zu Kants Zeit Mode, in der Sittlichkeit entweder ein Verfahren vernünftiger Selbstliebe zu sehen, das dem eignen, wohlverstandenen Vorteil mehr als jedes andere diene. Oder man nahm als ihre Quelle ein weichliches moralisches Gefühl an, auf das, wie man meinte, die sittlichen Handlungen den empfindsamen Eindruck machen, als wären sie ganz besondere Grofsthaten, die zu vollbringen so schön wie verdienstvoll sei. In beiden Theorien schmeichele man sich, zürnt Kant, mit einer Lüge (des Bewufstseins). Sogar das moralische Gesetz in seiner feierlichen Majestät sei, ruft er aus, dem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Meine

zum Nachteil desselben selbst zu belügen, weswegen auch die Bibel den Urheber des Bösen den Lügner von Anfang nennt und so den Menschen in Ansehung dessen, was der Hauptgrund des Bösen in ihm zu sein scheint, charakterisiert."

man wohl, dafs sich aus anderen Ursachen Alles so bemühe, um es zur beliebten Vorschrift des eignen wohlverstandenen Vorteils zu machen (die Vorteilstheorie), oder dafs es einer anderen Ursache zuzuschreiben sei, weswegen man es gern zu seiner vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte (die Gefühlstheorie), als weil man der abschreckenden Achtung, die einem die eigne Unwürdigkeit so strenge vorhalte, los werden möchte? Mit den empfindsamen Beispielen edler Handlungen, bei denen ihre Thäter im Genusse persönlicher Vortrefflichkeit schwelgten, möge man ihnen verschonen. Sie erzeugten lauter Anmafsliche, die sich im Streben nach Verdienst, gleichsam als Volontaire mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht hinwegsetzen möchten, wie wenn sie vom sittlichen Gebote unabhängig wären und blofs aus eigner Lust (richtiger: Gefallen am gehobenen Personwert) das zu thun brauchten, wozu für sie angeblich kein Gebot nötig sei; Romanhelden, die sich viel auf ihr Gefühl für das überschwänglich Grofse zu gute thäten, um sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die ihnen nur unbedeutend klein scheine, frei zu sprechen.[1]) Sie liefsen, könnte man Kants Bemerkung ergänzen, am Ende auch das überschwänglich Grofse sein, weil es ihnen ja doch nicht Schuld, sondern Mangel an Verdienstlichkeit bedeutete, dies zu versäumen.

Heute huldigt man gern einer entgegengesetzten Modetheorie, um dem Drucke der sittlichen Verpflichtung zu entfliehen. Man hebt die sittlichen Ansprüche nicht in gleifsnerische Höhe über sich, sondern sieht sie verächtlich zu seinen Füfsen. Staatliche Organisation habe, redet man sich ein, trotzdem es tausendmal widerlegt worden ist,[2]) alle Moral geschaffen. Das sittliche Bewufstsein sei blofser Knechtssinn, der in den ethischen Geboten den immer wiederholten Befehlen

---

[1]) Kant, *Kritik der prakt. Vern.*, Reclam (Kehrbach) S. 94, 100, 185. Eine Kritik der beiden Theorien ist damit natürlich nicht ausgesprochen. Kant giebt sie aber aufserdem an zerstreuten Stellen seiner ethischen Schriften, die man in meinem Aufsatze *der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik.* Kantstudien, II, S. 50 ff., S. 259 ff. zusammengefafst findet.

[2]) Schon Clarke (Jodl, *Geschichte d. Ethik*, S. 158) wies darauf hin, dafs der Ursprung von gut und böse nicht ausschliefslich von posi-

äufserer Macht gehorche; Herdengehorsam, der in früheren Zeiten gewaltsam gezüchtet und den meisten Kulturmenschen in Fleisch und Blut übergegangen sei. Es ist klar, wie gefällig auch diese Anschauung über die Last innerer sittlicher Verbindlichkeit hinwegtäuscht.

3. Man sieht, wie sehr die Bewufstseinslüge in ihren beiden Formen es erschwert, dafs man sich zur ethischen Gesinnung durchringt. Die Gefahr, in jene Lüge zu verfallen, ist um so gröfser, weil sie auf einem willenspsychologischen Gesetze beruht.[1]) Das Auftreten von Gefallens- und Mifsfallensakten nämlich wirkt centrierend auf das Vorstellen, d. h. beide Regungen haben die Tendenz, solche Vorstellungen um sich zu scharen, durch die sie sich möglichst sättigen, bezw. entsättigen.[2]) Die Folge ist, dafs sich Lügen des Bewufstseins besonders leicht an die Erfahrungen vom inneren Gericht knüpfen. Angenommen, uns reizt ein Begehren nach Zustandswert, dem zu folgen die sittliche Norm verbietet. Dann wirkt schon, während wir auf das erstere gedanklich eingehen, das innere Gericht; ein verschwiegenes Mifsfallen befällt uns. Sähen wir schärfer darauf hin, so könnten wir merken, es kündige uns persönlichen Unwert an und warne vor dem Bruch der Norm. Andererseits unterliegt aber dies Mifsfallen am eignen Unwert gerade dem Gesetze, solche Vorstellungen um sich zu scharen, die es möglichst entsättigen. Es läfst daher Gedanken von der Harmlosigkeit unseres Handelns herbeiströmen, in denen uns unser persönlicher Wert nicht mehr geschädigt erscheint. Hierdurch bringt uns also dasselbe Mifsfallen, das uns daran mahnen sollte, die Regel des synthetischen Vorziehens sei oder werde verletzt, dahin, dafs wir sie gar nicht verletzt glauben. Kaum hat es sich erhoben, sind schon entschuldigende Vorstellungen da, denen wir nur zu begierig trauen. Durch sie verleitet, betrügen wir uns vor, bei und nach der widersittlichen That über die Motive und die Bedeutung unserer Handlungen.

---

tiven Gesetzen abhängen könne. Diese könnten nur befestigt haben, was sich schon vorher auf natürlichem Wege dem Gewissen der Einzelnen aufgedrängt habe. Vgl. meine *Grundzüge der Ethik* (Wiss. Volksbibl. v. Schnurpfeil) S. 112, 114, 116, 121, 132. Jener natürliche Weg ist der des Motivwandels. Vgl. meine *Psychologie des Willens*, § 14.

[1]) Über die Psychologie der Bewufstseinslüge handelt ausführlich § 18 meiner *Psychologie des Willens*.

[2]) Vergl. ib. §§ 8, 9.

Wir schieben uns z. B. vorher, und ebenso nachher in der Erinnerung, bessere Nebenmotive unter. Oder wir reden uns vor, es sei ganz pädagogisch, heute unser Gelüste zu büfsen, damit es uns später in Ruhe lasse und wir die quälenden, begehrlichen Gedanken daran ein für allemal, wir schmeicheln uns für immer, los werden. Oder wir fallen auch plumb auf die Täuschung hinein, der Fall, uns zu versündigen, liege jetzt gar nicht vor. Immer glauben wir das, was uns die Lüge des Bewufstseins einflüstert und lassen zu, dafs sie unsere Einsicht fälscht.[1]) So sehr scheuen wir den Anblick des inneren Gerichts. Lieber eine Binde vor Augen, als da hineingesehen! Das alles kommt daher, weil wir eitle Menschen sind, die gern von sich selber gut denken möchten und des Personunwerts in den uns unser normwidriges Handeln unwiderruflich stöfst, nicht Wort haben wollen. In solcher Scheu vor Personunwert belügen wir uns vor, bei und nach dem bösen Thun selbst und verlieren den Blick dafür, was im einzelnen Falle gut ist und was nicht. Hierüber stirbt die reine Liebe zum sittlichen Gesetz. In unserer Einbildung mag sie leben, in unserm Thun nicht.

Und wie man den gefürchteten Personunwert uneingestanden doch spürt! Die ehrlose Dirne, schreibt Paulsen (a. a. O. I, S. 273), hafst das ehrbare Mädchen. Dessen blofses Dasein sei ihr ein Vorwurf, den sie durch Spott, Verleumdung und alles das an ihr räche, was der Hafs zu thun antreibe. Ihre gröfste Genugthuung sei, jene in die eigne Schande und Verdorbenheit herabzuziehen; dann verstumme der Vorwurf. Das sei der furchtbare Trieb zur Verführung, der dem Laster innewohne. Ebenso hasse der Schmeichler und Streber den ehrlichen und wahrhaftigen Mann, der mit geradem Rücken und offenem Gesicht durch das Leben gehe. Er glaube sich von diesem beobachtet, durchschaut und verachtet, — eine Erscheinung, die schon Kant aufgedeckt hat (Kr. d. pr. V. S. 93/4 und 184). Ja, sie leiden unter dem inneren Gericht, diese Verächtlichen. In unheimlicher Konsequenz drängt sie deshalb Lüge des Bewufstseins, das blofse Dasein der Tugend

[1]) Vgl. ROUSSEAU (*Émile, Profession de foi du vicar savoyard*). „Der beste aller Gewissensräte ist das Gewissen; erst wenn man mit ihm feilschen will, nimmt man zu den Spitzfindigkeiten der Vernunft seine Zuflucht."

weg haben zu wollen. Denn durch ihr Dasein gemahnt sie die Tugend Andrer ihres Unwerts, mahnt sie daran, dafs sie böse gewählt haben, wo sie, wie ihr Innerstes schreit, hätten gut wählen müssen.

Was hilft gegen solche Lüge des Bewufstseins, wenigstens gegen die vor und bei der normwidrigen That? Innere Wahrhaftigkeit. Es ist zwar hart, in seine Fehler und Mängel zu leuchten und seine Blöfsen vor sich einzugestehen. Das offene Geständnis unserer Schwächen vor uns selbst ist uns das schwerste von allen. Dem Menschen widerstrebt es, sich nackend zu sehen; ist doch das, was er dabei erblicken müfste, meist sehr demütigend. Das wissen wir alle heimlich recht wohl und überlassen uns darum so gern dem Zug der selbsttäuschenden Vorstellungen, die nach dem Centrierungsgesetze herandrängen. Fast mechanisch stofsen wir die gegenteiligen Gedanken, die uns die Wahrheit vorhalten, ab. Nur der feste Vorsatz, vor sich selber ehrlich zu sein, bricht diesen Bann und lehrt uns, die Lüge, die da schaltet, mit rechten Namen zu nennen. Gerade an ihr, gerade an jenem gleifsnerischen Weben und Arbeiten im eignen Innern, können wir erkennen und sollten offen eingestehen, wir seien im Begriff, uns unseres Personwerts zu begeben und das heilige Gesetz, das in unserm Willen lebt, zu brechen. So lafst uns ehrlich sein! Durch Ehrlichkeit geht der Weg zur Sittlichkeit. Ohne den Vorsatz zu jener giebt es keinen Geist von dieser; er ist die erste sittliche That, der erste Schritt zur sittlichen Gesinnung. Wer aber die innere Wahrhaftigkeit und den ernsten Vorsatz zur Sittlichkeit hat, dem ist es auch gegeben, allen ablenkenden Antrieben zu widerstehen. Hier tritt die Frage nach der sittlichen Freiheit vor uns.

§. 10. Unser Freisein.

1. Derjenige Mensch ist sittlich frei, der auch abdrängenden Motiven gegenüber die Kraft hat, sittliche Entschlüsse zu fassen. Dazu gehört zweierlei. Er mufs selbstthätig sittlich wählen können, sobald sich die Gelegenheit dafür bietet. Die sittlichen Entschlüsse müssen zweitens sein Handeln beherrschen können.

Seine sittliche Entscheidung muſs erstens bei ihm selber liegen. Frei von jedem fremden Zwange darf sie nicht einmal dem Zwange seiner eignen zufälligen Regungen und Ergungen folgen, sondern muſs aus seinem bleibenden inneren Gesetze entspringen, wenn anders er eines hat. Das sittliche Wählen darf insbesondere von keinem Motivzwange abhängen. Motive, d. h. Regungen des Gefallens und Wünschens, des Miſsfallens und Widerstrebens, kommen ja immer nur als etwas Vorübergehendes über uns und sind nicht unser Wesens-Gesetz. Sie sind naturnotwendige Ereignisse in der Persönlichkeit, nicht die Persönlichkeit selbst. Nur wenn das sittliche Wählen nicht von diesen zudrängenden Motiven abhängt, ist es zweitens möglich, daſs es sich den abdrängenden Antrieben gegenüber behauptet. Es wird dann denkbar, daſs der sittliche Entschluſs durch seinen eignen Akt Motivkraft übt, d. h. den zudrängenden Motiven einen Überschuſs kausaler Stärke verleiht und die Bewegkraft der abdrängenden dämpft. Hinge er dagegen von einem zudrängenden Motive kausal ab, so lieſse sich stets ein stärkeres abdrängendes annehmen, das den sittlichen Willensentscheid vernichtet. Trifft der erste Punkt zu, daſs das sittliche Wählen keinem Motivzwange gehorcht, sind wir willensfrei (wahlfrei) im psychologischen Sinne. Trifft der zweite Punkt zu, daſs das sittliche Wählen seinerseits Motivkraft übt, sind wir willensfrei im metaphysischen Sinne.

2. Die psychologische Willensfreiheit, unsere Freiheit zum sittlichen Willensentscheid, ist früher nie geleugnet worden. Daſs das sittliche Wählen in unserer Macht liege, welche Motive uns bewegen mögen, galt den alten Philosophen für selbstverständlich. Nur das haben manche von ihnen bestritten, daſs dem Wählen seinerseits motivierende Kraft zukomme. Damit leugneten sie, daſs es eine Herrschaft des sittlichen Wollens über abdrängende Impulse (also die metaphysische Willensfreiheit) gebe. Hierdurch gelangten sie zum Standpunkte des metaphysischen Determinismus. Auf diesem verneint man die Willensfreiheit nicht im psychologischen, sondern nur im metaphysischen Sinne.

Ein Beispiel davon ist uns in der stoïschen Lehre überliefert.

Die Stoïker dachten sich die Weltentwicklung als einen stets wiederholten, und zwar stets in derselben Weise wiederholten Procefs. In beständigem Wechsel sollen alle Dinge zuerst von Gott ausgehen und dann wieder in seinen Schofs zurückkehren. Die Welt, in der wir jetzt leben, ist nach dieser Lehre nur ein augenblickliches Durchgangsstadium. Es hat mit der jüngsten Ausströmung der Dinge aus Gott begonnen und wird mit ihrer nächsten Rückkehr in Gott enden. Genau dieselbe Welt hat schon unzähligemale vor uns existiert. Folglich haben auch wir selber unzähligemale vor unserer gegenwärtigen Existenz gelebt und werden nach dem Ablauf dieser Weltperiode abermals unzählig oft mit den nämlichen Eigenschaften und Erlebnissen aus Gottes regem Schofse hervorgehen.

Die Naturordnung, die damit gesetzt ist, hiefs den Stoikern das Fatum (*εἱμαρμένη*). Kehrt die Welt in Perioden gleichmäfsig wieder, so ist alles Einzelgeschehen dem von früher vorgezeichneten Gange unterworfen. Alles, was einst geschehen ist, wird wieder geschehen. Keiner kann daran etwas ändern. Auch das menschliche Sein und Handeln liegt an der Kette der Notwendigkeit. Wer früher Verräter oder Mörder gewesen ist, wird es wieder werden, wer früher dumm war, wird es wieder sein, wer früher sittlich gewesen ist, wird gleiche sittliche Thaten von neuem vollbringen. Auf den ersten Blick scheint hier kein Spielraum für sittliches Handeln gelassen. Trotzdem sind die Stoïker für das kräftigste sittliche Wollen eingetreten. Der Beifall nämlich zum Zuge des Schicksals steht, wie sie erklärten, in unserer Hand.[1]) Jener Beifall könne bezüglich unserer selbst nur die Zustimmung zum göttlichen Kern im menschlichen Wesen, zum sittlichen Gesetze in uns sein. Letzterem zufolge könnten wir bei klarer Besinnung nicht umhin, das Gute zu wünschen und das Böse zu verabscheuen. Solcher Besonnenheit sei jeder fähig, mit ihr habe er seine Gesinnung, oder, was dasselbe sei, seinen Charakter in der Hand. Wie diese Gesinnung sei, so sei er selber, sie erlöse ihn von Schuld oder mache ihn schuldig.

[1]) Es ist ähnlich mit Luthers Lehre vom *Rechtfertigungsglauben*. Auch nach Luther sind wir willensunfrei im metaphysischen Sinne, aber die geistig-sittliche That des Glaubens steht in unserer Hand. Vermöge ihrer erhalten wir hinterher auch die Kraft, den Antrieben zum Bösen erfolgreich zu widerstehen.

Stimme z. B. Jemand,[1]) während ihn Zorn, Wut oder Furcht anpacke, dem, wozu ihn sein Blut hinreifse, nicht bei, sträube er sich in ehrlichem Abscheu auf das äufserste gegen die Anreize, die von daher kämen, so sei er kein Bösewicht, selbst wenn er den Nebenbuhler erschlage oder den Freund verrate. Sein Blut habe dann den Andern nach dem Schlufs des Schicksals erschlagen oder verraten, nicht sein Wille. Die geringste heimliche Zustimmung jedoch zu dem, was er thue, — und er sei böse bis in den Grund seiner Seele.

In dieser Lehre ist nur die metaphysische Willensfreiheit geleugnet, um so mehr die psychologische betont. Wie sehr wir dem Naturlaufe unterworfen seien, über unser klares Denken und über unser sittliches Vorziehen, unser Billigen und Mifsbilligen, sei er nicht Herr. Jenes Denken und Vorziehen folge dem geistig-sittlichen Wesensgesetze des Menschen, das ihm gegeben sei, damit er es bei sich geltend mache, so wenig solch inneres Thun den Naturlauf beeinflussen könne. Wer dies innere Thun unterlasse, verzichte auf seine geistig-sittliche Selbstthätigkeit und sündige.

Die stoische Lehre läfst sich dem heutigen metaphysischen Determinismus leicht anpassen. Man denke sich, sagen die heutigen Deterministen, zwei Menschen, die mit gleicher innerer Beschaffenheit in gleicher Umgebung anläfslich gleicher Umstände handeln. Werde ihr Thun gleich sein? Gewifs nicht. Dann aber handelten diese Menschen nicht frei, sondern kausale Notwendigkeit lege ihr Thun fest. Es sei durch den Zusammenhang der Betreffenden mit ihrer Umgebung und, in weiterem Rückschlufs, durch die allseitige Verknüpfung des Naturgeschehens bedingt. Was also die Stoiker an der Vorstellung veranschaulichen, ein gleiches Wesen in gleicher Lage habe vor mir existiert, das Weltgeschehen kehre beständig wieder, das erläutern die metaphysischen Deterministen von heute in ähnlicher Weise. Sie bedienen sich der Fiktion, dafs ein gleiches Wesen in gleicher Lage neben mir handle, um zu verbildlichen, wie bindend das Kausalgesetz unser Thun und Lassen bestimmt. Nur dafs sich bei den heutigen Deterministen zum **metaphysischen** Determinismus der **psychologische** gesellt.

[1]) Wir geben hiermit eine Anwendung der stoischen Lehre, die einstweilen für sinngemäfs gelten möge. Näheres unten S. 102.

3. Nach der Auffassung dieser Modernen entspringt unser Denken und Wählen nicht unserer Eigenthätigkeit, sondern wird uns durch Faktoren, die nicht wir selbst sind, aufgenötigt. Nicht genug, dafs das Denken und Wählen ohne Motivkraft sei, dafs es nichts in uns noch aufser uns wirken könne. Indem es auftrete, rage schon fremde Kausalität in uns hinein und bringe es hervor, als wären wir ein toter geistiger Schauplatz. Unser Wählen oder Vorziehen sei nämlich kein besonderer seelischer Akt, sondern bestehe im „Siegen" eines Motivs über andre. Motivzwang herrsche in allem Wählen. Das Wählen trete mechanisch durch dieselbe Kraft ein, durch die ein Motiv stärker als andre werde, durch eine Kraft also, die von unserer Naturanlage, Gewöhnung und Umgebung sowie dem Verhältnis abhänge, in dem die augenblicklichen Eindrücke zu den in uns nachwirkenden ständen.

Die Analyse des Vorziehens widerlegt diesen psychologischen oder vielmehr unpsychologischen Determinismus. Das Vorziehen hängt nicht kausal von Motiven ab, sondern entscheidet als höherer Akt zwischen ihnen. Damit es dies kann, müssen ihm zwar Motive vorangehen. Aber es stammt darum noch lange nicht aus ihnen, noch bleibt es auch nur in ihnen stehen. Die wechselnde Stärke der Motive beeinflufst nicht im mindesten die Richtung des Vorziehens, am wenigsten die des synthetischen. In den Vorziehensakten spricht vielmehr das Gesetz unseres Wesens. Wir sind erstens geistig-sittliche Persönlichkeiten und beharren als solche, während unsere Regungen kommen und gehen; wir sind das selbstständige Sein, an dem jene Vorgänge nur hangen und haften. Dem entspricht das erste Normgesetz synthetischen Vorziehens: höher steht es, persönlichen Wert zu wollen, als zuständlichen zu begehren. Wir sind zweitens endliche Wesen, die von dem Unendlichen wie die Wirkungen von ihrer Ursache abhängen. Unser Sein, in sich nichtig und unselbständig, mufs sich an Gottes Allmacht anlehnen. Dem entspricht das zweite Normgesetz synthetischen Vorziehens: edler ist es, Fremdwerte als Eigenwerte zu wollen.

Demnach steht unser sittliches Wählen unter Normzwang, nicht unter Motivzwang. Unsere ganze Persönlichkeit regt sich in diesem Akte und zwar sie allein. Sie regt sich nicht in der geminderten Weise, dafs sie dabei noch durch einen zweiten, von ihr verschiedenen Faktor genötigt würde, sondern

sie bethätigt sich rein und ausschliefslich nach den Normen, die zu ihrem sittlichen Wesen gehören. Es ist, wie beim logischen Denken. Auch dort erhebt sich die persönliche Seele über den Sinnes- und Gedächtnisstoff mit reiner Eigenthätigkeit, in der sie aus den logischen Normgesetzen ihres Wesens heraus handelt.

4. Die Analogie des sittlichen Wollens mit dem logischen Denken berechtigt uns, noch mehr, nämlich die Hinfälligkeit auch des metaphysischen Determinismus, zu erwarten. Das logische Denken, beherrscht wie es ist, von Normgesetzen hängt nicht nur nicht vom Naturzwange der Associationen ab, sondern vermag diesem geradezu entgegenzuwirken. Alle Wissenschaft ist nur dadurch möglich, dafs wir Gedankengänge ausschliefslich an das knüpfen, was nach logischen Normen bereits als wahr erkannt ist. Alle blofsen Associationszusammenhänge, in denen das Untersuchungsobjekt steht, werden dabei gleichsam ausgeschaltet, insbesondere Zusammenhänge mit Vorstellungen, die als falsch zurückgewiesen sind. Das Ergebnis solch logischer Verarbeitung ist, dafs wir Ketten von zusammengehörigen Gedankeninhalten schaffen, während das Spiel der Associationen nur zufällig zusammengeratene Vorstellungen herbeiführt. So viele Ketten zusammengehöriger Gedankeninhalte wir gewonnen haben, so oft hat die eigne Gesetzlichkeit des Denkens den blinden Associations- und Appercptionsmechanismus überwunden oder benutzt. Sie sind nicht durch den Associationszwang, folglich ihm entgegen gebildet.

Wie sich das logische Denken zum Associations- und Wahrnehmungszwang, verhält sich das synthetische Vorziehen zum Motivzwang. Hiernach liegt es nahe, ja wird es gewifs, dafs sich auch unser sittliches Wollen gegen allen Naturzwang, den der Motive, durchsetzen kann. Wenigstens spricht jeder Grund gegen die metaphysische Willensfreiheit gleichzeitig gegen die Möglichkeit des wissenschaftlichen Denkens. Letzteres ist aber Thatsache, weil es Wissenschaft giebt. Folglich mufs jeder solcher deterministische Begründungsversuch falsch sein.

Aber giebt es nicht Erfahrungen, die dem metaphysischen Determinismus Recht zu geben scheinen? Man denke an das Wort des Apostels: „Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das thue ich nicht, sondern das Böse, das

ich nicht will, das thue ich. Das macht: ich sehe ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz!" Das Gesetz in meinem Gemüte sind die sittlichen Normgesetze. Sie gebieten das Wollen persönlichen Werts über das Begehren nach zuständlichem, das Wollen von Fremdwert über das von Eigenwert zu stellen. Das Gesetz in meinen Gliedern ist das Naturgesetz, das mich durch Associations- und Motivzwang bindet. Jene Apostelworte zeugen von der Macht des letzteren, und nach den Deterministen (als Leugnern der metaphysischen Willensfreiheit) ist es sogar übermächtig. Wir seien, sagen diese, dem Naturgesetze, sinnlich und selbstisch begehren zu müssen, verfallen. Dies Naturgesetz beherrsche uns mehr als der Normzwang, der unser Vorziehen auf persönliches und unselbstisches Wollen richtet. Selbst wo wir sittlich handelten, dankten wir das nicht etwa unseren Vorziehensakten. Uns risse wieder nur Naturzwang hin, der diesmal von den geistigen und unselbstischen Motiven komme.

Hiernach dreht sich in der Frage nach der metaphysischen Willensfreiheit alles um folgenden Punkt: kann unser Vorziehen, das kein Motiv hat, ein solches sein? Und hat es mehr bewegende Kraft als alle Motive? Kann es also der physischen Gesetzlichkeit, die ihm widerstrebt, Herr werden? Kann es verhindern, dafs wir als sinnliche und selbstische Wesen Handlungen thun, die unserm geistig-sittlichen Gesetze zuwider sind? Nicht mehr darum handelt es sich jetzt, ob der sittliche Wille determiniert ist, (er ist es im synthetischen Vorziehen nicht), sondern darum, ob er zu determinieren vermag, ob er seine Zwecke gegen Augenblicksimpulse, Affekte und Stimmungen durchsetzen kann. Kann er es, so ist der höhere Wille frei im metaphysischen Sinne, kann er es nicht, so ist er nicht unfrei, aber unkräftig. Dann sind nicht wir Herren über unsere Stimmungen, Neigungen, Gelüste und Begierden, sondern sie sind Herren über uns.

Der sittliche Wille, wiederholen wir, hat determinierende Kraft. Wie unser logisches Denken, gerade weil es einem Normzwang folgt, gegen und über den Associationsmechanismus Einfluſs gewinnt, so auch können wir als sittlich Wollende dem Motivzwang, aus sinnlichem und selbstischem Begehren zu handeln, widerstehen,

5. Das wird schon auf dem eignen Boden des metaphysischen Determinismus klar. Oben (S. 98) hatten wir z. B. den Fall

gesetzt, jemand übe in der Aufwallung seines Blutes Mord oder Verrat, während er innerlich diesem Thun aufs äufserste widerstrebe. Dafs er töte und verrate, könne ihm, liefsen wir den Stoïker sagen, unter diesen Umständen nicht zugerechnet werden. Seine Glieder vollbrächten eine vorherbestimmte That, nicht sein Wille. Hiermit ist dem metaphysischen Determinismus aber schon zu viel zugegeben. Man thut hier, als sei es möglich, in dem Augenblicke zu morden oder zu verraten, wo man sich mit allen geistigen und sittlichen Kräften dagegen wehrt. Allein in solchem Falle kann und wird Mord und Verrat nicht begangen werden. Uns soll ja kein unvermuteter Impuls überraschen, ehe wir Zeit zur sittlichen Gegenwehr gefunden haben, keine Bewufstseinslüge soll uns in Selbstberuhigung lullen. Mit voller Schärfe der Verurteilung soll uns das Vergehen vorschweben, mit sittlichem Abscheu und klarer Überlegung sollen wir uns dagegen stemmen. Die einfachste Selbsterfahrung lehrt, die üble That werde dann nicht geschehen.

Man könnte im Sinne des stoïschen Determinismus entgegnen, solche sittliche Gegenwehr habe nur den Wert eines Erkennungszeichens. Man erkenne daran diejenigen Menschen, die schon in ihrer früheren Existenz das gleiche Böse unter den gleichen Umständen nicht gethan hätten. Nicht ihr gegenwärtiger Widerwille dämpfe daher die unsittlichen Impulse. Diese seien schon vormals aus wer weifs welchen Ursachen im entscheidenden Augenblicke abgeschwächt aufgetreten, und darum müsse sich dieselbe Abschwächung jetzt wiederholen. Das schiebt freilich die Schwierigkeit für den stoïschen Determinismus nur zurück. Denn welches könnte jene andere Ursache wohl sein, durch die damals die unsittlichen Impulse schwach geworden sind? Sagt man: „eine noch frühere Weltverkettung", — so hülfe das nichts. Es mufs doch einmal eine Weltperiode gegeben haben, der keine andere voranging. Wie war es in dieser? Mindestens für sie läfst sich das Eingeständnis, sittliches Wollen selber könne die ablenkenden Impulse dämpfen, nicht länger umgehen. Dann hebt sich aber die stoische Lehre selbst auf. Zuerst schien nach ihr alles vorherbestimmt, jetzt kommt sie darauf hinaus, dafs nichts vorherbestimmt ist. Unser Wollen kann in der ersten Weltperiode die determinierende Kraft besessen haben, uns von üblen Handlungen abzuhalten. Dann besitzt es sie in demselben Sinne und mit derselben Notwendigkeit noch jetzt.

Ebenso hinfällig ist der metaphysische Determinismus von heute. Diesem sind zwei Wendungen gegeben worden. Die Anhänger der einen Wendung lassen unser Handeln niemals durch Akte sittlichen Wählens bestimmt sein. Jene Akte hätten ein für allemal **keine** determinierende Kraft. Vielmehr wären in den Fällen sittlichen Handelns die ehrenhaften oder unselbstischen Antriebe sehr stark. Ihre überwiegende Kraft hemme die abdrängenden Motive.

Diese Erklärung scheitert an den Fällen, in denen wir widersittlich handeln. Hier müfste stets die überwiegende Kraft auf Seiten der schlechteren Impulse sein, ihre stärkere Gewalt risse uns fort und machte uns unterliegen. Das kommt freilich vor. Man hat ganz treffend von „Stofsmotiven“[1]) gesprochen, die uns zur würdelosen oder selbstischen That hinreifsen können, ehe wir es uns versehen. Schon die Bibel kennzeichnet diese Art, zu sündigen, bei der einen die Antriebe zum Bösen gleichsam „überholen.“

Viel häufiger indessen unterliegt man den unsittlichen Motiven auf eine andere Weise. In ihr geht es nicht mechanisch sondern geistig zu. Da mufs erst das Gegengewicht unserer Persönlichkeit gegen die selbstischen und sinnlichen Impulse ausgeschaltet werden; dann erst siegen sie. Die determinierende Kraft, die von den sittlichen Wahlakten unserer Person ausgeht, beweist und erweist sich hierdurch indirekt. Worin besteht jene geistige Art, übel zu handeln? Der Seelenkenner Paulus weist (Röm. 2, 15) auf die Gedanken hin, die sich unter einander verklagen und entschuldigen. Mit dergleichen Beschwichtigungsgedanken bethört uns die Lüge des Bewufstseins. In ihr spiegeln wir uns vor, die sittliche Regel, gegen die unser Handeln verstöfst, werde gar nicht verletzt. Statt sogleich und durch seine eigne Stärke zu siegen, mufs uns also unser selbstischer oder würdeloser Wunsch erst im Einklang oder doch aufser Mifsklang mit der Stimme sittlichen Wählens erscheinen; das mahnende Gewissen mufs vorher zum Schweigen gebracht sein. Hierauf geben wir jenem Wunsche nach. Man sieht, erst die (selbstbetrügerische) Sanktionierung vor dem Gerichte unserer Persönlichkeit entscheidet hier das

[1]) Vgl. Riehl, *der philosophische Kriticismus*, Bd. II, S. 230.

Übergewicht der widersittlichen Motive. Erst nach diesem Selbstbetrug unterlassen wir es, uns gegen jene Motive zusammenzunehmen. Wir möchten nur zu gern glauben, die verführerischen Werte ohne Gewissensvorwürfe genieſsen zu dürfen, ziehen ihr Sein unter Bewuſstseinslügen ihrem Nichtsein vor und — sündigen.

So weit der Sachverhalt beim widersittlichen Thun.[1]) Ihm entspricht genau der Thatbestand beim sittlichen Handeln, soweit es den Namen verdient. Handelt man vornehm oder unselbstisch, nur weil einen die Person- und Fremdwertmotive besinnungslos hinreissen, so fehlt die Weihe der Sittlichkeit. Dann allerdings könnte jeder entgegenstehende Antrieb die Gutthat in ihr Gegenteil verkehren. Überläſst man sich jenen Motiven aber nicht blind, sondern stimmt ihnen in bewuſstem Entschlusse bei, so handelt man als geistige und sittliche Persönlichkeit. Man hat dann gewählt und sich entschieden, und der Erfolg ist, daſs sich jene gutartigen (Person- und Fremdwert-) Impulse durch den Akt synthetischen Vorziehens noch verstärken.

6. Für den metaphysischen Determinismus bleibt eine letzte Rettung übrig. Zwar müssen seine Verteidiger die eben erwähnte Thatsache einräumen, daſs der Akt synthetischen Vorziehens die sittlichen Wünsche verstärkt und die widersittlichen dämpft. Aber, wenden sie ein, das **Maſs**, in dem dies geschehe, hänge von der Persönlichkeit eines jeden ab. Den einen sei eine schwache, den andern eine starke Persönlichkeit mitgegeben. Notwendig werde der, der mit der schwächeren Persönlichkeit begabt sei, würdelosen oder selbstischen Antrieben von einer gewissen Stärke schon unterliegen, während ihnen die stärkere Persönlichkeit noch widerstehe. Die schwächere Persönlichkeit sei daher durch ihre Naturanlage zum Sündigen geradezu kausal gezwungen, sobald die widersittlichen Motive

[1]) Es liegt in der Natur der Bewuſstseinslüge, daſs sich die meisten Menschen dieser Art zu sündigen, nicht leicht bewuſst werden. Ist ihnen aber erst einmal gezeigt, wie sie sich selbst betrügen, so wird ihr erkünstelter Seelenfrieden genommen. Darum sollen sie, wenn sie und in ihrem widersittlichen Thun fortfahren sich zu belügen, es wissen und zu hören bekommen, daſs sie tief im Innern falsch sind. Befällt sie erst die fressende, bohrende und vernichtende Scham über ihre Unwahrheit — und diese Scham ist im menschlichen Wesen angelegt —, kommen sie erst zu ihrer Erkenntnis, so treibt sie der geistig-sittliche Kern ihrer Persönlichkeit von selbst dahin, anders zu leben.

eine gewisse Stärke erlangt hätten. Eigne Schuld sei eben darum solches Handeln nicht. Eher könnte man sagen, Gott oder das Schicksal oder die Macht der Vererbung habe den Thäter dazu vorherbestimmt.

Gesetzt, die Auffassung sei richtig, — dafs man sie nicht zu Bewufstseinslügen mifsbrauche! Der fremde Beurteiler mag an ihr Milde lernen; eine Selbstentschuldigung für die, die zu faul, zu begehrlich oder zu selbstisch sind, um sich sittlich anstrengen zu mögen, gewährt sie nicht. Wie, du willst dir aus der angeblichen Schwäche deiner Persönlichkeit einen Vorwand zum Sündigen schaffen, willst dein sittliches Gewissen mit einem Trug- und Lugglauben totschlagen? Woher weifst du denn, dafs gerade du als ein solch Schwacher geschaffen bist, aufser du möchtest es dir gerne einbilden, um dich vor Selbstvorwürfen zu schützen? Wohlan, dieser Glaube, in den du verfällst, ist die allergröfste Unsittlichkeit, die du begehen kannst.[1]) Denn mit diesem Glauben willst du unsittlich sein dürfen. Damit hast du schon gesündigt, ehe noch ein versuchendes Motiv an dich heran getreten ist. Nicht die Schwäche deiner Natur, eine Schwäche, die nicht besteht, sondern dieser Glaube macht dich zum Guten schwach und mürbe, faul und träge, jedoch wunderbar kräftig und bereit zum Bösen. Deshalb bist du mit diesem Glauben nicht entschuldigt, sondern gerichtet. Wahrlich, echt könnte solchen Glauben nur Verzweiflung hervorbringen. Ist aber dein Glaube und deine Verzweiflung echt, warum läfst du der Persönlichkeit noch das Leben, an der du verzweifelst?

Jene Lehre, dafs das sittliche Wollen bei verschiedenen Menschen verschiedene Kraft habe, trifft aber nicht einmal zu. Der

[1]) Jener Glaube ist gleichsam Sünde gegen den heiligen Geist. So gewifs nun aber dieser Glaube die Menschen unsittlich macht, so macht sie darum doch der entgegengesetzte Glaube, sie seien zum Guten bestimmt, noch nicht sittlich. Weder der eine, noch der andere Glaube braucht ihnen ja überhaupt in den Sinn zu kommen, während sie aus reiner Liebe zur eignen Willensnorm das Gute thun. Dies ihr Streben, normgemäfs zu handeln, entscheidet ihre Sittlichkeit, nichts anderes. Das schliefst nicht aus, dafs für manche Menschen der ausdrückliche Glaube an ihre sittliche Bestimmung die Vorbedingung solchen Strebens bildet. Er kann freilich ebenso gut als toter und dann sittlich wertloser Glaube ohne das genannte Streben vorhanden sein.

geistig-sittliche Willenskern ist bei allen Menschen gleich und bei ihnen allen gleich kräftig. Nur die Antriebe, gegen die er sich behaupten muſs, sind bei den einzelnen verschieden stark und wechseln ihren Heftigkeitsgrad sogar bei demselben Individuum. Auch sind sie niemals so stark, um nicht durch die Gegenwehr der geistig-sittlichen Persönlichkeit überwunden werden zu können. Freilich bedarf es dazu ernsten sittlichen Wollens. Ist dies vorhanden, tändeln wir nicht bloſs mit unserm sittlichen Bewuſstsein, wehren wir uns mit ehrlicher Entrüstung gegen das Unsittliche, unter welcher Form und mit welcher Schmeichelei es auch komme, dann ist die Stärke der verführerischen Motive auch schon dahin.[1]) Solch sittliches Wollen unterscheidet sich vom Alltagswollen ähnlich, wie sich das wissenschaftliche Denken vom Alltagsdenken unterscheidet. Letzteres, das gewöhnliche „sich selbst überlassene" Denken bewegt sich meist gleichzeitig associationsmäſsig und in gewissem logischen Fortgange, unterliegt aber noch öfter bloſs dem kausalen Zwang der Associationen. Überwunden wird dies Alltagsdenken in der Wissenschaft. Wissenschaft wird durch die Thatsache möglich, daſs kein Associationszwang stark genu ist, um notwendig unser Denken an seiner eignen logischen Bewegung zu verhindern; während wir umgekehrt das, was wir einmal mit logischer Nötigung für wahr erkannt haben, hinfort gegen jeden Associationszwang festhalten können. Ebenso wird das Alltagswollen in der Sittlichkeit überwunden. Auch dort setzen wir voraus und dürfen voraussetzen, kein noch so starker Motivzwang, mit dem zuständliche und selbstische Werte auf uns einstürmen, könne notwendig den Willen aus den Bahnen seiner synthetischen Vorziehens-Normen ablenken. Auch er könne vielmehr umgekehrt die eigne innere Richtung gegen jeden Motivzwang behaupten.

Hier setzt die Lehre von der sittlichen Selbsterziehung ein.

---

[1]) Unser sittliches Wählen bethätigt sich in solchem Falle meist sogleich in mehreren Vorziehensakten. Wir ziehen z. B.:

a) das Wollen persönlichen und Fremd-Werts dem sinnlichen und selbstischen Begehren vor,

b) das Sein normgemäſsen Handelns dem Nichtsein,

c) das Nichtsein von Bewuſstseinslügen (Vertrauen gegen sich selbst) deren Sein,

d) das Nichtsein von Gewissensbissen dem Sein der letzteren.

§ 11. Unser Freimachen.

A. Die Vorbereitung.

1. Der Mensch, hörten wir eben, sei im psychologischen und im metaphysischen Sinne willensfrei. Mit solcher Willensfreiheit ausgerüstet ist er stets imstande, sich sittliche Freiheit zu erringen. Das heifst, er kann sich in bewufster Arbeit von den Banden, mit denen ihn seine sinnlich-selbstische Natur zu binden strebt und vielleicht bis dahin gebunden hat, frei machen. Diese Arbeit des sittlichen Freimachens wollen wir jetzt ins Auge fassen. Sie knüpft zum Teil an schon Bekanntes an, zum andern Teil führt uns ihre Beschreibung auf neue Gebiete.

Die Selbsterziehung zum Guten, unser sittliches Freimachen, ist ein Kampf. Werfen wir einen Blick auf ihn, der unser allerpersönlichster Kampf, für jeden sein Kampf ist. Vielerlei kommt dabei in Sicht und Rücksicht. Wer kämpfen will, mufs Rüstzeug mitbringen, die Sache kennen, für die, den Feind, gegen den er ficht, und er mufs die Schlacht liefern.

2. Das Rüstzeug:

Unser bestes Rüstzeug in jenem Kampfe ist das, was wir sind. Wir sind Personen, selbstthätige geistige Substanzen. Das dagegen, was uns anficht, sind vorübergehende Anreize, blofse Accidentien, die gleichsam von aufsen her, aus physiologischen Umständen unserer Organisation, durch Ideenassociation, Wahrnehmung u. s. w., über uns kommen. Es ist wahr, diese „Phänomene" können ein beträchtliches reales Gewicht gewinnen. Allein keine Grenze besteht, wo nicht das Gegengewicht unserer eigenthätigen Persönlichkeit noch gröfser sein könnte, aufser wir müfsten uns selbst aufgegeben haben. Das Gewicht der Persönlichkeit ist eben gegen äufsere Gegengewichte nicht mefsbar. Hier giebt es keinen Schlufs von 99 auf 100, den der, der an sich arbeitet, aus dem Mifslingen seiner Bemühungen ziehen müfste. Andre mögen ihn, nachdem er 10, 20, 100 mal rückfällig gewesen ist, längst aufgegeben haben; so lange er an sich glaubt, ist er nicht verloren. Zu solchem Glauben berechtigt ihn die schlichte Thatsache, dafs er Person, das, wogegen er so oft unterlag, nur Accidenz ist. Verloren ist er erst, wenn ihm selbst das Vertrauen in seine Kraft vor sich

oder Gott schwindet. „Mut verloren, alles verloren! Dann wäre es besser, nicht geboren!“

Zu dem, was wir sind, gesellt sich ein weiteres: wir erfahren persönlichen Wert und Unwert, je nachdem wir den sittlichen Normen gemäfs oder wider sie handeln.

Metaphysisch betrachtet ist diese Erfahrung ein Erleben von Gottesnähe oder Gottesferne. Darf man sie in solcher Weise deuten (vgl. S. 80), so fliefst schon allein daraus, dafs wir so Feierliches erfahren, noch höhere Siegeszuversicht. Wohl fühlen wir uns hierbei zunächst nur als getragene, endliche Wesen, und Demut tritt an die Stelle des Muts. Aber indem wir in das Einzige, was in der Welt den Namen des Lebens verdient, untertauchen, wächst uns ein neuer Mut. Da spüren wir, in uns wirke, dem sittlichen Normruf zu folgen, noch eine ganz andere als unsere eigne Kraft, nämlich die Kraft des höchsten Lebens, unseres tragenden unendlichen Grunds.

Psychologisch genommen sind die nämlichen Erlebnisse ein Gefallen (gutes Gewissen) und Mifsfallen (böses Gewissen) an uns selbst, das uns beim normgemäfsen bezw. normwidrigen Handeln überkommt. (Vgl. S. 76.) Schon rein als derartige psychologische Regungen gehören sie zu unserer natürlichen Ausrüstung im Kampfe wider die innere Not. Denn das Erleben jenes Personwerts bestärkt uns im normgemäfsen Handeln, wie uns das Erleben des entsprechenden Personunwerts vor normwidrigem Thun warnt. „Die Funktion des Gewissens,“ schreibt in diesem Sinne Wundt (a. a. O. S. 485), besteht gerade darin, dafs es den Kampf der imperativen und impulsiven Motive mit eigentümlichen Affekten begleitet, die ihrerseits die imperativen Motive verstärken und daher sehr häufig den Sieg der letzteren auch in solchen Fällen herbeiführen, wo der Gefühlswert der Motive selbst hierzu nicht ausreichen würde.“ Ein ethischer Fehler wäre es freilich, schöbe sich die Rücksicht auf solche innere Polizei an die Stelle der reinen sittlichen Gesinnung. (Vgl. S. 84 ff.)

Aber auch schon allein dadurch, dafs wir synthetisch und analytisch vorziehen, verstärken sich die vorgezogenen Motive. Dies, weil die höheren psychischen Akte unvermeidlich auf unsern Zustand zurückwirken. Der Vorziehensakt steigert den leisen Wunsch,[1]) mit dem schon so wie so der betreffende Person- oder

[1]) Vgl. meine *Psychologie des Willens*, S. 316.

Fremdwert den Willen berührt. Die letztere Erfahrung liegt z. B. dem Thun Verstockter zu Grunde. Sie reden sich, wo etwas in ihnen für ein bestimmtes normgemäfses Wählen bittet, absichtlich aus, dafs es sich da um Pflicht handle. Sie möchten nicht wählen; sie fürchten aus der Wahl selber zu dem, was ihnen unbequem ist, einen Impuls, der sie nur quält, zu erhalten. Freilich, eben damit beweisen sie, dafs sie die Stimme des rechten Vorziehens kennen. Persönlichen Unwert fühlen sie schon heimlich. Gegen ihn wehren sie sich mit der Lüge des Bewufstseins, als hätten sie noch nicht gewählt, und als brauchten sie sich dazu im vorliegenden Falle gar nicht genötigt zu finden. Kennten sie dies Mahnen des Gewissens nicht, so hätten sie keine Sünde; nun aber können sie nichts vorwenden, ihre Sünde zu entschuldigen. (Ev. Joh. 15, 22.)

Das alles hilft, sittlich zu handeln: selbst- und gottbewufstes Vertrauen auf unsere geistige Persönlichkeit, die innere Polizei und die Förderung des rechten Motivs durch das Vorziehen selbst. Dazu gesellt sich als letztes und bestes die Seele der Sittlichkeit, das reine Gefallen am sittlichen Gesetze. Wir haben es mit dem Gefallen an der logischen Wahrheit verglichen. Es tritt in seinem ungesättigten Zustande als Durst nach unserer eigenen Wahrheit auf und erfafst uns wie innere Revolution. (Vgl. S. 70, 88.)

3. Dies ist unser Rüstzeug, wahrlich ein gut Wehr und Wappen, wenn wir erst die Sache recht kennten, die uns zum Kampfe ruft! Davon freilich kann nur Selbsterkenntnis sagen, ein kleines Wort, doch ein grofses, schweres Ding. Wie schwer fällt den Meisten die Einsicht, das letzte Motiv aller Sittlichkeit müsse das reine Gefallen am normgemäfsen Wählen und keine Rücksicht auf sonst etwas in oder aufser der Welt sein. Wie oft mifslingt auch nur die Selbsterkenntnis über den Augenblick, wo einen die Stimme der Pflicht ruft, wo es gilt, dem heiligen Gesetz in seinem Handeln entweder treu zu bleiben oder dem Geiste nach von ihm abtrünnig zu werden! Wie gerne steckt man sich schliefslich das Ziel sittlichen Strebens zu niedrig, bleibt selbstzufrieden bei Kleinigkeiten mit tönendem Namen stehen und läfst das Schwerste dahinten! Alles drei, dafs man seines reinen Gefallens am sittlichen Wählen inne wird, dafs man der Mahnung des Gewissens im

rechten Augenblicke folgt, und daſs man seiner sittlichen Kraft die würdigen Ziele steckt, verlangt Klarheit und Wahrheit. Hieran gebricht es nur zu oft.

Da ist erstens die Verwechslung derer, denen sich die Rücksicht auf Personwert und Personunwert vor das reine Gefallen am normgemäſsen Wählen schiebt. Wir haben davon schon gehandelt (oben S. 85). Dazu kommen zweitens jene Fälle der Verstocktheit, wo man eigentlich ganz gut weiſs, der Augenblick, sittlich zu handeln, sei gekommen, ein Anwendungsfall der Norm liege vor; aber es paſst einem aus dem einen oder andern Grunde nicht. Sogleich arbeitet jene unheimliche Maschinerie des Selbstbetrugs, mit der wir ausgestattet sind und versieht uns mit Beschwichtigungsopium.

Da schieben und heben wir auf, denken aber: aufgeschoben ist nicht aufgehoben. Oder wir schieben die Initiative von uns auf andre herüber. Andre, reden wir uns ein, gehe die Sache näher an und sie würden schon das Nötige thun; warum sollten wir unsere Haut zu Markte tragen? So werden aus sittlichen Persönlichkeiten Puppen; sie haben Augen und sehen nicht, haben Ohren und hören nicht. Das geht bis zur pharisäerhaften Ungerechtigkeit gegen Mitmenschen, an denen wir lernen könnten, woran es bei uns fehlt. In einem Gesangverein, an dem sich die Gattinnen und Töchter städtischer Honoratioren beteiligten, war die Tochter eines Unterbeamten die tüchtigste Sängerin. Es galt, gemeinsam und wiederholt ein Musikstück zu üben und die Zeit dafür zu verabreden. Man schlug Sonntag vor. Jenes junge Mädchen, das in der Woche Musikstunden gab, bat, lieber die Abendzeit eines andern Tages zu wählen; der Sonntag sei der einzige Tag, an dem sie ausgehen und sich ein wenig erfrischen könne. Ein Ah! der Entrüstung erfolgte und „Sonntags ginge kein anständiger Mensch spazieren.“ Die so sagten, hatten und verschwendeten viel Zeit. Daran, daſs sie ihre Stunden mit Tand ausfüllten, wurden sie durch die Bitte des jungen Mädchens erinnert. Statt sich aber einzugestehen, wie nichtig sie sich beschäftigten, schlossen sie sogleich in Lüge des Bewuſstseins die Augen vor dem Beispiele, das ihnen den Spiegel hielt. Unbewuſste Rache dafür, daſs sie so unehrlich vor sich sein muſsten, trieb sie dann weiter dazu an, an ihrem Gegenüber einen Splitter

zu finden, um sich zu entschädigen. Jener Splitter war freilich nur ihr eigner, noch gröfserer Balken, der ihres Hochmuts.

Das vorige ist zugleich ein Beispiel dafür, wie man sich für seine sittliche Bethätigung oder doch für das, was man so nennt, falsche Ziele setzt. Man möchte, wie die erwähnten Damen, gern vor sich selber den Namen der sittlichen Bethätigung haben, ohne sich anstrengen zu brauchen. Deshalb jagt man dem Schein nach, statt sich auf sein sittliches Sein zu besinnen und täuscht sich mit vielem Minderwertigen über das eine beste weg, was not thut. Der eine besucht z. B. Wohlthätigkeitskonzerte oder -Bazare, statt wohlthätig zu sein, ein andrer läuft in die buntscheckigsten Vorträge, statt sich eigenthätig zu bilden, ein dritter pocht auf seine Rechtlichkeit oder Frömmigkeit und vergifst darüber der Sittlichkeit. Und wie wenig versteht man es nach rechtem Personwert zu streben! Man denke an die falschen Ehrbegriffe, denen man sich unterwirft, an den eiteln Tand äufserer Ehrung, nach dem man oft unter Opferung der wahren Würde hascht. Wie droht hier sittliche Faulheit und zugleich Selbstgefälligkeit in der Faulheit, wie verblendet sie den Blick gegen die wirkliche Not und läfst falschen für wahren Personwert nehmen! Tausende und aber tausende verstrickt sie in Selbsttäuschung, gaukelt ihnen Geringeres für Besseres vor und bürdet ihnen gerade damit die unerträglichsten, selbstgemachten Lasten auf. Wir haben vom Unterschiede des wahren und falschen Personwerts bald zu reden (§ 14). Welches er auch sei, man begreift, wie schwer es jemanden sein mufs, den wahren Personwert auch nur zu erblicken, solange man vom falschen befangen ist. Dann verengt Lüge des Bewufsteins geradezu mit mechanischer Gewalt den inneren Blickpunkt dagegen, dafs man sich im Unwerte sieht, wo man sich im schönsten Werte geglaubt hatte. (Vgl. S. 93.)

4. Hiermit ist schon der Hauptfeind gezeigt, gegen den sich unser Freimachen, das selbsterzieherische Thun, wenden mufs. Es ist die Lüge des Bewufstseins. Nicht als wäre der andere Feind gering zu schätzen, der uns durch seinen mechanischen Zug von unsern sittlichen (d. i. durchs synthetische Vorziehen sanktionierten) Motiven abzudrängen droht: das Gewicht der Gegenmotive, die sich uns durch Gewohnheit, Erziehung und Naturell anhängen. Der Kampf gegen sie, insbesondere gegen die Stofsmotive, ist gewifs kein kleines Stück.

Aber sie sind Feinde, die sich regelrecht und erfolgreich fassen lassen, haben wir sie nur erst gesehen. In den Regeln für solchen Kampf sind die philosophischen Moralbücher stark.

Viel schwerer jedoch ist der Kampf gegen den Feind, der uns mit den Waffen des Geists befehdet, gegen die Lüge des Bewufstseins. Sie will uns gar nicht dazu kommen lassen, Feinde zu sehen. Von ihr sind wir wie vergiftet. Man lacht oft über die Leichtgläubigkeit, mit der eitle und sonst vielleicht ganz kluge Leute die gröbsten Schmeicheleien für bare Münze nehmen. Wirklich unglaublich, wie sie sich packen lassen, wenn man mit ihnen geschickt auf dieser Saite spielt! Paulsen empfiehlt (Ethik [4] II, S. 27) ein Mittel der Art. Jemanden stört täglich der Lärm von Kindern über ihn. Er möge, meint unser Autor, der Mutter einen höflichen Besuch machen und seine Bitte anbringen. Beim Abschied vergesse er nicht, die Schönheit und Artigkeit ihrer Kinder zu loben und den Geschmack ihrer Einrichtung zu bewundern. Das werde in neun unter zehn Fällen wirken. Das thut es. Mundus vult decipi, sagt kurz und bündig das Sprüchwort. Die Menschen wollen Weihrauch und fallen blind darauf herein, wenn man ihnen solchen streut.

Aber lächerlich ist das nicht, sondern unendlich beängstigend. Denn auch die meiste Lüge des Bewufstseins beruht auf ähnlichem (vgl. S. 93). Sie erregt in uns Vorstellungen, die uns persönlichen Unwert verdecken und statt dessen persönlichen Wert vorgaukeln. Sie thut also dasselbe mit uns im grofsen, was der Benutzer unserer Schwächen im kleinen thut. Sind wir schon diesem gegenüber so grob leichtgläubig, wie erst gegen sie, wie ganz voll von den Einblasungen und Einflüsterungen dieser Lüge müssen wir sein, wie wehrlos kommen wir uns dagegen vor!

Hier ist die Stelle, wo die alte Erzählung von der Erbsünde ihren Sinn erhält. „Erbsünde“ ist kein metaphysisches Ingredienz, das uns verseucht. Es giebt kein metaphysisches radikal Böses, das an uns und an dem wir teil hätten. Sie ist mit jenem furchtbaren Mechanismus des Selbstbetrugs eins, der in uns infolge einfachster psychologischer Thatsachen entsteht (der Objektlosigkeit der Willensregungen und der Centrierungserscheinungen; vgl. „Willenspsychologie“ § 9, 12). Von dem Kampfe mit diesem Feinde handeln zumal die theologischen Moralbücher; nur dafs sie fälschlich aus

jenem subjektiven psychologischen Procefs ein objektiv Böses gemacht haben.

Was hilft gegen diesen Feind? Heilige Glut der Wahrheit. Schlägt doch die Lüge des Bewufstseins unserm Verlangen nach Wahrheit gleich doppelt ins Gesicht. Sie verhindert uns sowohl richtig zu erkennen, wie richtig zu wählen, sie beleidigt unsere Liebe zur wissenschaftlichen wie zur eignen Wahrheit. Für Wesen, die wie wir im Geist geboren sind, mit urwüchsigen sittlichen Normen, giebt es nichts so Hassenswertes als jene doppelte Lüge. Deshalb erhebe sich unser allerinnerstes Mifsfallen, das am falschen Denken und das am falschen Wählen, doppelt gegen sie. Lüge schlofs unsere Augen, Wahrheit öffne sie wieder! Jene entsprang aus der selbstischen Scheu, in eignen Unwert zu blicken; diese reifse uns über uns und mache uns tapfer zur bittersten Selbstprüfung.

Du meinst freilich deine Normen nicht zu kennen und fragst mit Pilatus, was ist Wahrheit? Sie steht vor dir, wie sie vor jenem stand. Hat dich je Zorn über Ungerechtigkeit, Lüge, Tücke und Falschheit ergriffen? Wohlan, die Stimme der Wahrheit hatte dir gesprochen. Hat nicht oft ein edles Beispiel, eine reinere Begeisterung als deine mahnend an dein Herz gepocht? Höre hin, du hörst die Wahrheit. Vergleiche dich, wie du jetzt bist, mit dem Menschen, der du als Jüngling warst, wo manch unklarer Begriff in deinem Kopfe, aber eine wärmere Flamme in deinem Herzen war. Empfindest du nicht etwas wie Beschämung, so spöttisch du über den Menschen von damals lächelst? Ruft es nicht doch in dir: ja, das war eine glückliche Zeit! So tönt die Wahrheit. Wahrlich es *war* deine bessere Zeit. Seitdem ist dir freilich die Lüge des Bewufstseins immer geläufiger geworden, so, dafs dir die Gesichtspunkte dazu von selbst nach den Gewohnheitsgesetzen zuflössen (vgl. weiter unten S. 120, man nennt das: Absterben des Gewissens), wenn sie es nicht schon nach den Centrierungsgesetzen thäten.[1]) Du entgegnest: damals hatte ich unklare Ideale, jetzt habe

[1]) Alle Regungen des ungesättigten Gefallens und des Mifsfallens wirken centrierend auf das Vorstellen, d. h. die Regungen ungesättigten *Gefallens* haben die Tendenz, solche Vorstellungen um sich zu scharen, durch deren Inhalt das Gefallen mehr und mehr *gesättigt* wird. Alle Regungen des *Mifsfallens* haben die Tendenz, einen Kreis solcher Vorstellungen um sich zu versammeln, die das Mifsfallen immer *un-*

ich bürgerliche Aufgaben, Weib und Kind. Sehr gut, wenn du das alles in der rechten Weise hast. Allein, es giebt auch im Berufe moralische Verknöcherung und es giebt viel Lüge des Bewufstseins auch im Ehe- und Elternstand.[1]) Darüber kann der Wille zur Wahrheit sacht einschlafen. Oder ist er dir doch wach und will dich wecken? Auf, lafs dich wecken! Der sittliche Geist geht noch immer brausend und werbend durch die Lande. Wer aus der Wahrheit ist, der höret seine Stimme.

B. Der Kampf.

1. Und nun zu den Methoden des Freimachens.[2]) Hier gilt es, das Gesetz in unserm Geiste gegen das in unsern Gliedern durchzuführen, uns vor allem auch gegen die Stofsmotive zu wahren, die uns antreiben, zu thun, was wir nicht wollen, und das, was wir wollen, nicht zu thun. Jener Methode sind drei, die religiöse Methode, die Associationsmethode und die Gewöhnungsmethode. In den beiden letzten führen wir gleichsam einen Kleinkrieg gegen das Niedrige und Häfsliche an uns. Wir kämpfen mit physiologischen Mitteln. Durch die erste erwehren wir uns seiner vom Centrum unseres Wesens aus. Wir kämpfen mit psychischen Mitteln.

Es giebt, um den Gedanken der ersten Methode darzulegen, Zeiten und Augenblicke im Menschenleben, in denen die ganze Kraft unserer Seele erwacht. Das sind die Zeiten einer von innen kommenden Begeisterung, Weckung, Sammlung, Erhebung oder wie man es nennen mag. Da sind wir eines mehr gehobenen Muts, in ernsterer, tieferer Stimmung als gewöhnlich, Feiertagsweihe ist in unserer Seele. Weniger als sonst berühren

---

gesättigter machen. Bei der Lüge des Bewufstseins ist das satte Mifsfallen am eignen Personunwert das centrierende Motiv (vgl. oben S. 98).

[1]) Luther, *Sermon v. d. guten Werken* a. a. O. S. 67. „O, wie gefährlich ist es, Vater und Mutter zu sein, wo nur Fleisch und Blut regiert!“

[2]) Man vgl. zum Folgenden das Kapitel „Pädagogische Ethik“ S. 18—40 meiner *Grundzüge der Ethik* in Schnurpfeils Wissenschaftlicher Volksbibliothek (40 Pf.) und meinen Aufsatz *über die Willensfreiheit.* Neue Pädagogische Zeitung, Herbst 1896.

uns die sinnlichen und selbstischen Begierden, gute Vorsätze erfüllen uns, das Tüchtige und Aufopfernde gelingt wie von selbst. Solche erhebenden und weckenden Zeiten hat es für ganze Völker gegeben; man erinnere sich, was die Zeit der Freiheitskriege für Deutschland bedeutet hat. Ähnliches kann jeder Einzelne erleben. Am Todestag eines lieben Verwandten, am eignen Geburtstag gewinnt bei Vielen das seelische Leben ernsteren und tieferen Gehalt. Vor allem ist es die sinnige Bedeutung der grofsen christlichen Feste, dafs sie den Menschen Anstofs zu solch innerer Sammlung geben sollen. Nichts pafst schlechter zu ihrer Bestimmung, als wenn man in ihnen den Anlafs zu Zerstreuungen und oberflächlichen Vergnügungen sieht. Noch mehr weckt die höchste Handlung des christlichen Kultus, die Entgegennahme des heiligen Abendmahls, bei vielen die sittliche Kraft oder kann sie ihnen doch wecken. Überall hebt sich hier die Persönlichkeit aus dem Geleise des Alltagsdenkens und des Alltagswollens heraus. Die eigne geistig-sittliche Macht unseres Wesens wird frei und dämpft — für die Dauer der Weihestimmung — das, was schlecht und klein an uns ist.

Gäbe es eine Methode unseres Verhaltens, durch die wir eine derartige Hebung, Weckung und Sammlung unseres innersten Selbst hervorbrächten und zwar während möglichst langer Dauer, so wäre dies die denkbar beste Art der sittlichen Selbsterziehung. Wir wirkten durch sie auf den Kern unserer Persönlichkeit, wir stählten uns zum Kampf gegen Anfechtung und Schwachheit von der Mitte unseres Wesens her. Unstreitig arbeiten alle sittlichen Religionen daran, jeden in der angegebenen Weise unmittelbar an seiner Persönlichkeit zu packen. Am vollkommensten, d. i. ohne Schädigung und Abtötung des sinnlich-natürlichen Menschen (vgl. § 33 B.), thut es die christliche Religion. Sie lehrt die geistig-sittlichen Kräfte der Persönlichkeit in einem freien, unknechtischen Verkehr mit Gott immer wieder zu erneuern. Man könnte daher diese Methode passend die religiöse Methode der sittlichen Selbsterziehung nennen. Doch ist sie nicht an das Christentum gebunden; schon Plato, der Begründer des edelsten antiken Moralsystems, hat sie gekannt.

Seine Ideenlehre will dem natürlichen Willen zum Guten zu Hülfe kommen, indem auch sie die ganze Persönlichkeit packt.

Sie sucht für das Wissen und Wollen des Guten die Kraft der Begeisterung zu entflammen. Deshalb preist Plato das Gutthun als eine beseligende menschliche Nachahmung der Idee des Guten, d. i. Gottes selbst, der die höchste und schönste von allen Ideen ist. Wer die ewigen Ideen erkenne und vor allem von der obersten Idee des Guten wisse, als deren Nachahmung ihm seine eigne Sittlichkeit erscheine, den begeistere und erhebe das so, dafs ihm jede Tüchtigkeit von selbst gelinge. Diese begeisterte Glut, die alle höchsten Kräfte der Persönlichkeit weckt und entfaltet, ist der Eros.

„Vom Eros hat uns Platon einst gesungen
Ein wunderseltsam, überirdisch Lied.
Dem ewig Schönen war sein Herz erglüht,
Daraus sind ewige Ideen entsprungen.
Sie fügten sich zu göttlichen Gestalten,
Und wer die hehren einmal angeblickt,
Der war dem Bann der Erdenwelt entrückt,
Den ew'gen Eros fühlt' er in sich walten.
Und er entbrannte dann in Geistesgluten
Der höchsten Kunst, der Weisheit, sich zu weih'n.
Da zog es adelnd in die Seele ein,
Der Einklang ein des Wahren, Schönen, Guten."

2. Die religiöse Methode der sittlichen Selbsterziehung arbeitet am Kern unserer Persönlichkeit und weckt ihre allerinnerste sittliche Spannkraft. Die beiden anderen Methoden bedienen sich anderer Mittel, um die sinnlichen und selbstischen Begierden zu dämpfen. In die gehobenen Seelenzustände nämlich, die wir eben geschildert hatten, kommt mancher schwer hinein. Auch dauern sie nicht an, sondern gehen im Alltagsleben leicht verloren, mit ihnen die erhöhte Widerstandskraft, die sie gegen Versuchung und Anfechtung verliehen hatten. Das macht den Wunsch begreiflich, Mittel der sittlichen Selbsterziehung zu finden, die man auch in der Hast und Unrast des Alltagslebens anwenden kann, Hier setzt jener Kleinkrieg des Freimachens ein, von dem wir schon andeutungsweise gesprochen haben.

Das erste ist gleichsam der Plan der Schlacht. Er mufs in ruhigen Augenblicken entworfen werden. Bei ruhiger Überlegung wird uns vieles anders vorkommen, als dann, wenn

der Rausch der Leidenschaft oder die Lockung der Begierden das klare Urteil verdunkelt. Wir werden vielleicht verabscheuungswürdig finden, was uns in der stürmischen Luft des Augenblicks schön und begehrungswert vorkam, wir werden nicht nur auf das Nächste, sondern auch auf das Ferne und Weiterliegende sehen. Hierdurch entsteht in uns der Wunsch, unser Handeln sittlich besser zu machen und selber besser zu werden. Ist es uns Ernst mit dem neuen Streben nach innerer Wahrheit, so wird es kein leerer Wunsch bleiben. Wir setzen uns mit aller Kraft daran, unser höheres Geistiges in unsere physische Naturbestimmtheit hineinzubilden; wir schreiten dazu fort, uns in diesem Sinne zu erziehen; wir bemühen uns, dafs unsere Handlungen nachher wirklich so werden, wie wir in solchen Augenblicken ruhiger Überlegung wünschen und wollen, dafs sie seien. Dies zu erreichen, ist jedem ernstlich Wollenden verbürgt. Nicht nur an der Thatsache, dafs er geistig-sittliche Person ist, ist es ihm verbürgt. Er hat auch besondere Mittel in der Hand, aller Stimmungen, Neigungen und Leidenschaften, die sich zwischen ihn und seine sittliche Absicht stellen, Herr zu werden. Auch diese besonderen Mittel sind schon den alten Philosophen bekannt gewesen.

Sokrates, Aristoteles und Epicur haben davon gewufst. Jeder dieser Philosophen hat ein anderes Mittel angegeben, trotz widerstrebender Augenblicksimpulse das Gute zu thun, sie hätten hinzufügen dürfen, überhaupt das Handeln nach jeder festen Absicht zu lenken. Ungenügend freilich ist das Mittel des Sokrates. Er meint, es reiche aus, sich das gewufste und gewollte Gute beständig zu vergegenwärtigen. Dann flöhen von selbst die blinden Leidenschaften und Begierden. In diesem Sinne sei Tugend Wissen. Ein offenbarer Irrtum. Die Leidenschaft, haben wir gesehen, lenkt in der Lüge des Bewufstseins viel eher unsere Einsicht, als die Einsicht sie (vgl. S. 91, 93). Epicur hat den Fehler des Sokrates in seiner Weise verbessert. Auch er unterschreibt den Satz „Tugend ist Wissen," auch er erblickt im Weisen, d. h. im Wissenden, ausdrücklich das Ideal eines tugendhaften Menschen. Der Weise erfüllt nach ihm dies Ideal dadurch, dafs er die natürliche Neigung zum Guten gegen allen Ansturm der Leidenschaft zu behaupten weifs. Er thut es, indem er mit der sittlichen Neigung ein anderweites Treiben und Wünschen verbündet. Die Tugend

des Weisen ist nämlich nach Epicur nichts, als ein vom Wissen geregeltes Luststreben. Der Weise, den er schildert, weifs, tugendhaftes Verhalten sei für jeden das vorteilhafteste, tugendwidriges bringe auf die Dauer Unglück. Dadurch erhält sein sittliches Wissen und Wollen unterstützende eudämonistische Antriebe. Nicht von Begeisterung, wie bei Plato, aber von der Selbstliebe getragen, gewinnt es erst wirklich die Kraft, die ihm Sokrates schlechtweg zugetraut hatte: widerstreitende Augenblicksregungen zu überwinden. Wer weise ist, wird hiernach auch tugendhaft und dem Ansturm der Begierden gegenüber frei sein. Da ihm seine Einsicht die gröfste Lust stets auf Seiten der Tugend zeigt, so eilt flugs sein Lustbegehren hinzu, das sittliche Wollen gegen andere kurzsichtige Begierden zu unterstützen. Plato hatte dem Willen zum Guten die Kraft der geistig-sittlichen Persönlichkeit zugeführt. Epicur führt ihm die Kraft der Lust zu.

Anders Aristoteles. Ihm schwebt der Gedanke vor, die eigene Kraft der sittlichen Motive planmäfsig zu heben. Das könne durch Übung und Gewöhnung geschehen. Die häufige Bethätigung wirke auf alles Handeln festigend, sowohl auf das gute und tüchtige, wie auf das schlechte und untüchtige. Wer immer trinke, bei dem werde das Trinken zur dauernden Beschaffenheit, die Neigung zum Trunk gehe ihm in Fleisch und Blut über, er werde ein Trinker. Wer bei jeder Gelegenheit, auch wo die Versuchung noch gar nicht grofs sei, spiele, werde ein Spieler. Und wer sich rechtzeitig und fortgesetzt an das rechte Thun gewöhne, wer möglichst oft im Sinne seines sittlichen Wollens handle, noch ehe der Widerstand von Leidenschaften drohe, dem wüchsen aus jener öfteren Bethätigung von selbst die Schwingen des Wollens. Die Folge sei, dafs es uns auch nachher im Kampf gegen die Antriebe des Augenblicks treu bleibe.

3. Das sind die Winke zweier andrer alten Philosophen, unser Wollen zu kräftigen, nachdem uns synthetisches Vorziehen die richtigen Ziele, analytisches Vorziehen[1]) und logisches Denken die richtigen Mittel gezeigt hat. Auch auf jede dieser Weisen sichern wir dem sittlichen Willen Nachdruck und übergreifende Wirksamkeit gegen unsere physische Natur,

[1]) Alles mittelbare Wollen ist analytisches Vorziehen. Vgl. meine *Psychologie des Willens*, § 20.

die uns nur nach Augenblick und Zufall wünschen und widerstreben heifst. Jene Methoden sind ebenso wie die Plato's noch heute brauchbar.

Was Epikur empfiehlt, ist, genauer angesehen, nur der (sittlich minderwertigste) Spezialfall einer allgemeineren Methode. Sie besteht in der Kunst, den Wert der sittlichen Objekte in Gedanken noch zu steigern. Wenigstens läfst sich der subjektive Eindruck des Sittlichen auf uns durch Association mit andern Werten erhöhen. Zum Eigenwert (bezw. der Eigenwürde) der sittlichen Objekte tritt, indem wir sie auf die verschiedensten Seiten unseres Gemüts wirken lassen (Epicur berücksichtigt blofs das Luststreben), Associationswert (bezw. -Würde) hinzu. Oder man überzeugt sich, dafs andre Werte mehr oder minder von demjenigen, auf den es uns ankommt,[1]) abhängen. Hiermit stellen wir gleichsam den physischen Associationsmechanismus darauf ein, unserm Wollen zu dienen. Wir benutzen klug die eigenste Associationsmaschinerie des Nervennetzes in der Grofshirnrinde, um das Wollen nach dem Gesetz in unserm Gemüte zu festigen und es gegen die Einbrüche des Begehrens, das dem Gesetz in unseren Gliedern folgt, zu sichern. Man gebraucht die genannte Methode oft unwillkürlich. So, wenn man sich im Gedanken, dem einmal gefafsten Vorsatze nicht treu bleiben zu können, der Willensschwäche zeiht; oder wenn man sich sagt, das und jenes stehe, falls man seiner Begierde freien Lauf lasse, mit auf dem Spiele. Auch die stillen Gelübde vor sich selbst bei allem, was man lieb hat, u. a. m. gehören hierher.

Aber auch die aristotelische Methode der Übung und Gewöhnung vermag unserm Wollen die Kraft zu mehren, durch die es ins Physische wirkt und sich, wo es sein mufs, gegen den Naturzwang behauptet. Wiederum durch Benutzung einer Maschinerie, die im Physischen selbst liegt. Der Stagirite läfst uns nicht gedanklich an dem erstrebten Wert arbeiten, sondern praktisch das Handeln, das diesem gilt, üben. Üben wir es, so wird dies Handeln mit jeder Wiederholung von selbst

[1]) Beides ist eine bewufste und vorgreifende Nachahmung der Art, wie wir uns im Kampfe der Motive durch analytisches Vorziehen entscheiden (vgl. *Psychologie des Willens*, § 19). Wir üben, den synthetisch vorgezogenen Objekten zu lieb, im voraus die Gedankengänge, die später, im Ernstfalle, schon ein entsprechendes analytisches Vorziehen begünstigen.

leichter eintreten und sich gegen immer stärkere Einflüsse vollziehen. Das beruht auf dem psychophysischen Gesetze der Gewohnheit. Dieses lautet: hat ein seelischer (physisch bedingter) Vorgang einmal stattgefunden, so bleibt eine Spur zurück, infolge deren ein ähnlicher Vorgang selbst dann wiederkehrt, wenn nur ein Teil der alten Ursachen neu erregt ist. Mit der Zahl der Wiederholungen wächst die Kraft der Spur, d. h. um so weniger Teilursachen, die mit den ursprünglichen gleichartig wären, bedarf es, um den Vorgang neu zu erzeugen. Jene Spur selbst ist eine physische und in Verhältnissen der Grofshirnrinde begründet. Dort ändert sich, müssen wir annehmen, gelegentlich des betreffenden seelischen Vorgangs, die Struktur gewisser Ganglien und Nervenfasern, indem sie „gebahnter," „ausgefahrener" werden. Infolgedessen stellt sich dieselbe nervöse Erregung, mit ihr derselbe psychische Proceſs (immer soweit der physische Einfluſs auf das Seelenleben reicht)[1]) das nächste Mal leichter ein, nämlich schon bei geringerem Anstoſs. Man durchschaut, wie brauchbar zu sittlicher Selbsterziehung die Übungsmethode des Aristoteles ist. Normbestimmtes Wollen leitet unsere guten und tüchtigen Handlungen ein. Sie auszuführen sind die verschiedensten sensorischen und motorischen Neuronen beteiligt. Nun werden die letzteren nach dem Gesagten immer gangbarer, je öfter wir schon so gehandelt haben. Je öfter wir also in gleicher Weise normbestimmt wollen, um so stärkerer Gegeneinflüsse bedarf es, uns von der entsprechenden Handlung abzudrängen. Ja, das häufige sittliche Handeln kann jene nervösen Centralpartieen zuletzt so umstimmen, daſs die bekämpften Begehrungen und Scheuungen, soweit sie sinnlich bedingt sind, schon rein physisch schwerer auftreten.

4. Auf diese Weise macht man seine physische Natur dem Tugendwillen gefügig und gewöhnt sich das rechte Thun an. Wie aber, wenn man umgekehrt etwas, was einen bereits ergriffen hat, los werden will, üble Angewohnheit (z. B. Ungezogenheit, Herrischkeit), Fehler (Zorn, Ungeduld), Laster (Völlerei, Spielsucht)? Droht hier nicht eine Schwierigkeit? Indem wir das, was

[1]) Es ist wahrscheinlich, daſs auch die rein seelisch bedingten Vorgänge (das Urteilen und Vorziehen) physische Spuren hinterlassen und dadurch auf andere Vorgänge wesentlich mit einwirken. Auf sie selbst bleibt das ohne Einfluſs, da sie nur von der psychischen Spontaneität abhängen.

uns jetzt sittlich mifsfällig erscheint, früher so häufig gethan haben, hat sich davon in uns eine sehr starke physische Spur eingegraben. Wird uns da nicht der geringste äufsere Anlafs wieder in dieselbe physische, damit auch psychische Erregung hinein und zum falschen Handeln fort reifsen? Es unterstützt unsere Angewöhnungen, dafs sich solche Spuren bilden; diese erschweren aber auch, bestehende Untugenden abzulegen, ja scheinen es unmöglich zu machen. Physische Gegengewichte scheinen hier das Gewicht unserer wählenden und wollenden Persönlichkeit aufzuheben.

Aristoteles hatte die Meinung. Er vergleicht das Laster mit einer unheilbaren Krankheit. Dem Lasterhaften ergehe es wie einem Kranken, der durch eigene Schuld erkrankt sei, unmäfsig gelebt und die ärztlichen Regeln vernachlässigt habe. Dieser werde nicht aufhören, krank zu sein, und nie mehr gesund werden, selbst wenn er wolle. Ursprünglich habe es bei ihm gestanden, nicht krank zu werden. Später aber, nachdem er seine Gesundheit vergeudet, stehe es nicht bei ihm, aus der Krankheit herauszukommen.

Dieser Pessimismus unterschätzt die Macht der geistig-sittlichen Persönlichkeit. Bei wem sie durch den Prozefs des Gesinnungswandels erwacht ist, der kann sich wie durch einen Ruck von seiner Vergangenheit losreifsen. Freilich sei man hier nicht zu sicher. Wir sind von dem Bösen, das wir gethan haben, wie gezeichnet. Den Wenigsten wird es gelingen, gleichsam mit einem Handstriche die kräftige Spur die ihre früheren Vergehungen und Übertretungen zurückgelassen haben, aus ihrem Innern wegzuwischen. Ihre Vergangenheit lastet auf ihnen. Dennoch giebt es, das übersah Aristoteles, auch für sie ein Heilmittel. Es giebt eine Abgewöhnung des Schlechten, wie es eine Angewöhnung des Guten giebt. Das Gesetz der Gewöhnung enthält nämlich noch einen Nachsatz: die Spuren im Nervensystem werden durch Nichtbethätigung schwächer, um so schwächer, je länger die Nichtbethätigung her ist. Was folgt daraus? Der Rat, alle Gelegenheiten, bei denen erfahrungsmäfsig üble Triebe auflodern, zu meiden. Man kennt die Anlässe, die sie wecken; diesen gehe man aus dem Wege! Man beschäftigte sich mit ablenkenden Gegenständen, um sogar möglichst alle Gedanken, die die böse Begierde erregen könnten, zu unterdrücken. Kommt

sie, so lasse man sich wenigstens so viel Zeit, ein Vaterunser oder Sprüchlein zu sagen; aufgeschoben ist hier oft aufgehoben. Auf diesem indirekten Wege, indem man dem üblen Drang nach und nach seinen äufseren Nährboden abschneidet, verlieren die verführerischen Anlässe von selbst an Kraft. Die verhängnisvollen Geleise in unserm Nervensystem werden totgelegt, die Spuren gleichen sich aus.

§. 12. Die sittliche Erziehung Andrer.

1. Wir hatten eben die Methoden der Selbsterziehung kennen gelernt. Bei ihnen handelt es sich darum, eignes sittliches Wollen, das schon vorhanden ist, herrschend zu machen. Die Erziehung Andrer steht unter neuen Bedingungen. Dort soll das sittliche Wollen erst geschaffen bezw. geweckt werden. Der Weg geht mehr oder minder durch eine Vorstufe niederer Dressur. Sie schadet nichts, braucht wenigstens nichts zu schaden (aufser sie müfste sich mit Ungerechtigkeit verbinden; vgl. § 18), sondern entspricht einem psychologischen Gesetze. Es ist das des Motivwandels.[1]) Hat man, besagt es, irgend ein Handeln aus einem Motiv (z. B. einem selbstischen) angefangen, so können neue (z. B. unselbstische) Antriebe während des Handelns wach werden und sich an die Stelle des ersten setzen. Die Folge ist, dafs man fortan jenes Thun nur auf Grund der neuen Motive einhält.

Wer denkt hier nicht an die Erziehungsarbeit, die der Staat an den Menschen verrichtet hat und noch verrichtet! Bei ihr zeigt sich die Giltigkeit jenes Gesetzes in doppelter Weise. Die früheren Staatsmänner hatten solche Erziehungsarbeit gar nicht beabsichtigt. Sie sind dazu erst allmählich fortgeschritten, nachdem ihnen vorher andere politische Ziele vorgeschwebt hatten. Aber neben dem Motiv, das diesen andern Zielen zu Grunde lag, sind ihnen im Laufe der Zeit neue, sittlich gehaltvollere Antriebe erwachsen und haben sie zu jenem höheren Erziehungszwecke hinübergeführt. Der Staat ist auf Grund eines Motivwandels, der sich durch Jahrhunderte erstreckt hat, zum Erzieher geworden. Dafs zweitens diese Erziehung bei den

[1]) Ein Spezialfall des Wundt'schen Heterogonie-Gesetzes. Näheres in meiner *Psychologie des Willens*, § 14.

Staatsbürgern angeschlagen hat und noch anschlägt, beruht darauf, dafs sich ihr ein Motivwandel auch bei ihnen anschliefsen kann. Ohne ihn bliebe die staatliche Erziehung nichts als niedere Dressur. Sie hätte keinen ethischen Sinn, könnte nicht ein sogenannter fortschreitender Motivwandel in der Seele der Erzogenen ausdrücklich hinzutreten.

2. Was das erste betrifft, so hat sich die Erziehungsarbeit des Staats an einen Schritt geknüpft, dem ganz andre als pädagogische Gesichtspunkte zu Grunde lagen: an die Ablösung der Blutrache durch die Gemeinden. Wir geben zunächst die geschichtlichen Thatsachen.

Preise machen, Werte abmessen, Äquivalente ausdenken und Tauschen hatte in den ältesten Zeiten das Denken der Menschen vollständig beherrscht. So kam man auch auf die Vorstellung, jeder Schaden habe irgend worin sein Äquivalent und könne abgezahlt werden, sei es selbst durch den Schmerz oder Tod des Schädigers.[1]) Schuld haben galt damals gleich Schulden haben. Der Schädigende erschien wie ein Schuldner, der Geschädigte wie ein Gläubiger. Jener, meinte man, habe diesen in Verlust gebracht. Also habe der Geschädigte nun seinerseits Recht und Anspruch auf etwas gleich Wertvolles, was dem Schädiger gehöre (gegen Schmerz wieder Schmerz, gegen Leben eines Verwandten wieder Leben). Dies Besitzrecht suchte der Geschädigte gegen den wehrkräftigen Beleidiger mit Gewalt auszuüben und genofs es darauf am wehrlos Gemachten in einem Hochgefühl, das auch manchem Modernen nicht fremd ist. Es beruht auf der Meinung, durch das Unrecht eines Andern das Recht zu einem Vorrange über ihn erlangt zu haben. Der Vorrang bestand darin, dafs man dem besiegten Beleidiger Leid oder Tod zufügen durfte. An die Stelle dieser blutigen Vergeltung, die den Frieden der Gesamtheit immer wieder zu erschüttern drohte, trat anfangs selten, später häufig eine mildere Form der Genugthuung. Die andern Geschlechter derselben Gemeinde boten sich an, zwischen den streitenden Parteien zu vermitteln. Sie bewogen den Geschädigten, sich mit dem Empfang einer Geldsumme, Wehrgeld genannt, zu begnügen. Dabei leitete auch sie der Gedanke, der Beleidiger habe sich

[1]) Nietzsche, *Genealogie der Moral*, 2. Aufl., Leipzig bei Naumann. S. 49, 58.

etwas zu Schulden kommen lassen, was den Beleidigten berechtige, Entschädigung zu verlangen. Ursprünglich gab der Beleidigte der Gemeinde von seinem Gelde etwas ab, das Friedensgeld. Denn wenn die Neutralen den Thäter bestimmten, ersterem freiwillig sein Recht werden zu lassen, so war das sein, des Geschädigten, Nutzen. Später als die Gemeinde mächtiger wurde, hatte der Schädiger das Friedensgeld zu zahlen. Denn, aufserstande, sich selbst gegen die Rache des Beleidigten, zu der er Anlafs gegeben hatte, zu schützen, genofs er nun den Schutz der Gemeinde. Sie verhinderte alle zornigen Ausschreitungen der Beleidigten, untersagte es diesen, sich zu rächen, und verpflichtete sie, statt der Rache in allen Fällen das Wehrgeld anzunehmen. Das Billigkeitsempfinden der Zuschauer wand also den Beleidigten das Recht, ihren subjektiven Affekten die Zügel schiefsen zu lassen, aus der Hand. Das Friedensgeld, vom Thäter bezahlt, erhielt nach und nach den Charakter einer Strafe. Der Thäter mufste es allein tragen, ohne Beisteuer seiner Verwandten, während das Wehrgeld den Charakter eines Versöhnungsgeldes, den Verletzten zu beschwichtigen, noch längere Zeit beibehielt und von der ganzen Sippe des Beleidigers getragen wurde. Als später die Macht der Gemeinde noch weiter gewachsen war, überwog die Tendenz des Strafgeldes die des Versöhnungsgeldes, die Vorstellung, dafs er Schulden habe, wich der, dafs er Schuld habe. Der Thäter mufste auch das Wehrgeld allein tragen und an die Gemeinde zahlen, die nun überhaupt keine Rücksicht mehr auf die besondern Gefühle des Beleidigten nahm. Diesen zu entschädigen rückte ihr in die Stelle einer blofsen Nebenangelegenheit, während sie in erster Linie durch das Vergehen den Schutz, den sie allen ihren Bürgern gewährte, für gebrochen erachtete. Endlich folgte der Bestrafung an Geld gegebenenfalls die an Leib und Leben. Dabei gesellte sich dem alten Gedanken, dafs der Übelthäter etwas zu entschädigen habe, Schuld trage, Strafe verdiene, allmählich ein neuer Zweck. Ihn legte die Wirkung, die die Strafe auf die unbeteiligten Andern übte, nahe. Die Gesetzgeber fingen an, Strafe nicht nur zur Sühnung von Schuld, sondern auch um dritte von socialen Vergehungen abzuschrecken, zu verhängen.

Dies die geschichtlichen Thatsachen. Man sieht, wie hier fortgesetzt Prozesse des Motivwandels gewirkt und Zweck um

Zweck neu geschaffen haben. Als der Staat anfing, die Rache abzulösen, konnte niemand die spätere Entwicklung ahnen. Nur um des allgemeinen Friedens willen wollte die Gemeinde zwischen den streitenden Parteien vermitteln (politisches Motiv: die Beilegung von Streit). Das erste Ergebnis war, dafs der Beleidigte, so oft er das Wehrgeld annahm, seinen subjektiven Affekt mäfsigen mufste. Diesem Erfolge kamen nun aber die Billigkeitsregungen der Zuschauer entgegen. Eben sie wirkten als ein neues Motiv; sie trugen im weiteren Verlaufe dazu bei, dafs man das Zurückdrängen des Zorns zur Forderung erhob. Zielte also die Entwicklung ursprünglich darauf, dem Beleidigten, wenn er sich nur mäfsigte, um so sicherer sein Recht zu schaffen, so wendet sie sich jetzt gegen ihn (Billigkeitsmotiv). Nicht mehr er, sondern der Beleidiger gilt der Gemeinde zum Danke verpflichtet und zahlt das Friedensgeld. Dies Verhältnis war berufen, ein weiteres Motiv zu wecken. In dem Mafse, wie man den Beleidigten nicht mehr als einen Gläubiger betrachtete, sah man im Beleidiger weniger den Schuldner als den Schuldigen. Man empfand das sittliche Mifsfallen an seiner That, das schon in den früheren Abzahlungsvorstellungen mitgewirkt hatte, bewufster und mit unpersönlichem Beigeschmacke und stempelte zuerst das Friedensgeld, später auch das Wehrgeld zur Strafe (Gerechtigkeitsmotiv). Damit trat von selbst der Miterfolg ein, dafs die Strafe andre abschreckte. Man wurde ihrer erzieherischen Wirkung (auf Dritte) inne. Die Regierungen lernten sie nun auch aus einem politisch pädagogischen Motiv anwenden. Nicht einmal damit schlofs die Entwicklung ab. Das Beispiel der Strafgewalt sollte für den ganzen künftigen Aufbau der Gesetzgebung folgenreich werden. Hatte der Staat erst begonnen, am Verbrecher in erster Linie den Bruch der Rechtsordnung zu ahnden, während es ihm nur in zweiter Stelle wichtig erschien, die etwa Betroffenen zu entschädigen, so lag der nächste Fortschritt in der Luft. Man übertrug den Begriff der Strafe und demgemäfs die Handhabung der Strafgewalt auf jede Art von Rechtsverletzung, auch wenn es sich um eine gleichzeitige Entschädigung an Einzelne gar nicht mehr handeln konnte. Es giebt in der Ausbildung der Staatsidee keinen wichtigeren Schritt als diesen. Die Gesetzgeber hatten damit gelernt, das eigenste Wesen des Staats

als einer sittlichen Rechtsgemeinschaft zu erkennen und zu pflegen (vgl. Wundt a. a. O., S. 220 ff.).

3. Jene Handhabung der Strafgewalt, ausgedehnt auf alle Arten der Rechtsverletzung, bedeutet zwar noch nicht die sittliche Erziehung der Staatsangehörigen. Aber sie leitet sie wirksam ein. Darf man das Verfahren, andre zu schulen, ohne dafs ihnen der Endzweck der Erziehung vorschwebt oder sie ihn doch angenommen hätten, als Zucht und Gewöhnung bezeichnen, so liegt hier dergleichen vor. Solche Zucht und Gewöhnung auf sittliche Endzwecke hin hat der Staat (und die öffentliche Meinung) an seinen Gemeinschaftsgliedern in grofsem Mafsstabe geübt. Denkt man an die epikuräische Methode der Selbsterziehung zurück, so zeigt sich, dafs ihr bei der Erziehung Andrer der Begriff der Zucht entspricht. Man verknüpft das unmittelbar wertvolle Thun, worauf die Zöglinge geleitet werden sollen, mit allerlei mittelbaren Wertassociationen, das Nichteinhalten des Thuns mit associativem Unwert. Verhängt der Lehrer Strafen, um den Ungehorsam, die Faulheit und die Roheit seiner Schüler zu brechen, so verheifsen die verschiedensten Religionen künftigen Lohn und Fluch, um auf die sittliche Haltung ihrer Bekenner zu wirken. Ebenso zwingt jeder Staat seine Bürger, die von ihm gewollten Lebensformen zu befolgen, indem er den Übertreter seiner Gesetze mit Nachteilen belegt.

Diese energischen Zuchtmittel veranlassen die damit Bedrohten nicht nur direkt, das straffällige Verhalten zu meiden, sondern gewöhnen sie auch indirekt in ein anderes ein. Die aristotelische Übungsmethode beginnt zu wirken. Was dabei herauskommt, ist freilich nur der niederste Grad von Tugend: gute Dressur, Eingewöhnung in legales Thun, das noch durch kein neues positives Motiv beflügelt zu werden braucht. Indessen gerade hier greift das grofsartige Gesetz des fortschreitenden Motivwandels ein.

Haben wir nämlich aus sinnlichen oder selbstischen Motiven etwas zu thun angefangen und weckt dies Thun in seinem Verlaufe unsere geistigen oder unselbstischen Gefallensregungen, so werden uns nach jenem Gesetze die letzteren allmählig mehr als die sinnlichen und selbstischen Antriebe bewegen. Die höheren Motive gewinnen (ceteris paribus) bei dem betreffenden Handeln die Oberherrschaft. Sichtlich liegt dem Gesetze das geheime Walten synthetischen Vorziehens zu Grunde.

Auf Rechnung unseres synthetischen Vorziehens kommt es, dafs wir das Wollen von Personwerten über das von Zustandswerten und das Wollen von Fremdwerten über das von Personwerten setzen. Weil der fortschreitende Motivwandel in der menschlichen Natur liegt, haben auch die Methoden der Zucht und Gewöhnung ihren ethischen Sinn. Längst ehe vom Motivwandel wissenschaftlich gesprochen worden ist, hat man in jenen Methoden ganz richtig instinktiv mit ihm gerechnet. In der That wäre alle äufsere Zucht und Gewöhnung nichts, käme nicht durch den fortschreitenden Motivwandel gleichsam Seele in das legale Thun, d. h. erwachten nicht dabei die geistigen und unselbstischen Motive und lehrten uns unter ihrem Antriebe fortsetzen, was wir aus Furcht vor Strafe oder Tadel begonnen hatten.

Kant hat, als er so streng zwischen pflichtgesinntem und pflichtgemäfsem Thun unterschied, auf obiges Gesetz nicht geachtet. Er fürchtete, der geringste Einfluſs anderer als sittlicher Triebfedern würde die Pflichtgesinnung verfälschen und einen bloſsen Scheindienst der Pflicht erzeugen. Diese Furcht ist nicht ungegründet, soweit es sich um Verunreinigung vorhandener Pflichtgesinnung handelt[1]), aber sie kann sich nicht auf den Fall beziehen, wo die Pflichtgesinnung erst erzeugt werden soll. Eben diesen Fall setzt Kant voraus, wenn er dem Gesetzgeber „Wehe“ zuruft, der eine Verfassung, die auf ethische Zwecke gerichtet sei, durch Zwang bewirken wolle. Er werde das Gegenteil bewirken. Die Übertretung des Gesetzes würde freilich gemieden, das Gebotene gethan werden. Weil aber die Gesinnung, aus der Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflöſst werden könne, der Stachel der Thätigkeit jedoch hier sogleich bei der Hand und äufserlich sei, würden die meisten gesetzmäfsigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung (auf öffentliche Ehren) und gar keine aus Pflicht geschehen. (Kant, Rel. i. d. Gr. d. r. V. S. 99, 195, Kr. d. prakt. V. 176, Reclam.)

Derselbe Kant hat indessen seinen eigenen Pessimismus gelegentlich verbessert und an die bedeutsame Thatsache des fortschreitenden Motivwandels, die durch die neuere Forschung in so helles Licht gerückt worden ist, gerührt. Die Vor-

[1]) Es giebt nämlich auch einen rückschreitenden Motivwandel. Vgl. *Psychologie des Willens*, § 14.

stellung reiner Tugend, führt er aus, habe für sich allein über das menschliche Gemüt Macht, mehr Macht sogar als alle Vorspiegelungen von Vergnügungen und alle Androhungen von Schmerz und Übeln. Wäre dem nicht so, so würde keine Vorstellungsart des Gesetzes durch Umschweife oder empfehlende Mittel jemals Moralität der Gesinnung hervorbringen. (Kr. d. pr. V., S. 18, 13.) Das bedeutet, Legalität könne Moralität der Gesinnung vorbereiten, die eigennützigen Triebfedern zu pflichtmäfsigem Handeln könnten dem Einfluſs weichen, den die Pflicht als solche auf uns übt.

4. Kehren wir zum Ausgangspunkt zurück. Neue sittliche Motive, die sich an die äufsere Dressur anschliefsen, regen sich fort und fort unter den Zucht- und Gewöhnungsmitteln des Staats. Über stückweise Sittlichkeit, einzelnes Tugendthun heben freilich auch diese höheren Triebfedern die Gemeinschaftsglieder nicht hinaus. Sie vermögen es so wenig, wie wir durch noch so viel Selbsterziehung zu keiner sittlichen Gesinnung kämen, wenn uns nur diese oder jene sittlichen Einzelmotive regieren. Man beginge eine grobe Verwechslung, glaubte man, es wäre schon dasselbe, sich Tugenden an und Laster ab zu gewöhnen und sich eine sittliche Gesinnung anzueignen. Sittliche Gesinnung ist keine stückweise Sittlichkeit, wie jene Einzeltugenden, die sich gleichsam erlernen lassen. Sie ist ganze und volle Sittlichkeit. Sie läfst sich nicht angewöhnen, sondern mufs über einen kommen. Keine mechanischen Prozesse im Gehirn könnten sie je herbeiführen. Sie ergreift uns wie durch innere Revolution aus uns heraus, oder, wenn Andrer sittlicher Geist zu unserm Geist spricht. Hier verlieren Zucht und Gewöhnung ihren Sinn (das vergifst man in Polizeistaaten und -schulen). Die Rolle des Staats hört auf und die der Kirche beginnt, nicht erst der sichtbaren, sondern schon der unsichtbaren.

Eine unsichtbare Kirche lebt in jedem Staate. Es ist die werbende Kraft all der Sittlichkeit, die in ihm schon bezeugt ist. Diese wirkt weckend und anfeuernd. Von jeher hat das Beispiel derer, deren Leben nicht blofs Einzeltugend, sondern sittliche Gesinnung anschaulich macht, um sich gegriffen. An ihrer Begeisterung hat sich die Andrer entflammt. An dem Vorbilde einer einzigen solchen Persönlichkeit wie Christus kann sich noch heute das innere sittliche Leben der ganzen Mensch-

heit entzünden. Lange war auch die Verehrung von Helden und Weisen eine ähnliche Schule sittlicher Gesinnung gewesen Die Helden waren ursprünglich die Adeligen, d. i. edel Gesinnten. Furchtlose Kühnheit, Hafs gegen Unrecht, persönliche Ehrenhaftigkeit, Mannes- und Lehenstreue galt zumal den Germanen als Heldentum. Das Beispiel der Helden befeuerte und lehrte die Volksgenossen. In nächster Linie begeisterte es die Sänger. Die Sänger waren die ersten, die das Vorbildliche in dem Thun der Helden fühlten und den Preis der Heldenherrlichkeit vor der Seele lauschender Massen malten.

Heute haben wir andere Barden sittlicher Gesinnung. Ist ein solcher Barde nicht z. B. unser Schiller, dessen Dramen jedem etwas wie Weihe im Gemüt zurücklassen? Auch aus guten Biographien kann der Geist sittlich grofser Persönlichkeiten wie leibhaft zum Leser sprechen. Wie im Wasser das Antlitz dem Antlitz, antwortet hier das Herz des Menschen dem Menschen. Der lebende Beweis eines höheren sittlichen Fluges als unserer, weit entfernt, uns unverständlich zu bleiben, ist das grofse Mittel sittlicher Kultur. Die natürliche Sprache der Begeisterung, die wir gewahren, erfafst uns mit wunderbarer Kraft und zaubert grünende Inseln und Eilande des Bewufstseins hervor, wo vorher Wüste war. (Martineau a. a. O.[2], II, S. 58.) Hier liegt auch der gesinnungsbildende Wert der Predigt, vorausgesetzt, dafs der Prediger durch und durch sittliche Persönlichkeit ist. Ist er es nicht, begegnet dem Hörer etwas ganz anderes, als dafs er hingerissen wird. Es geht ihm dann ähnlich, wie wenn er einen Philosophen hört, der sein System mit handgreiflichen Widersprüchen vorträgt. Der Hörer nimmt in beiden Fällen nicht an, sondern lehnt ab; er begeistert sich nicht, sondern hält die Sache für falsch. Um so schlimmer, wenn es in einer Predigt an beidem fehlt, wenn sittliche und logische Halbheit der Persönlichkeit, die dahinter steht, zusammenkommt,

Man sieht, mit der geschichtlichen Erziehung und mit der sittlichen Selbsterziehung verhält es sich der Regel nach umgekehrt. Diese hebt im allgemeinen mit der sittlichen Gesinnung an, jene hört mit ihr auf. — Die beiden äufseren Erziehungsfaktoren, Zucht und Gewöhnung, und der innere, die Gesinnungsbildung, sind auf unseren Schulen in der Hand des Lehrers vereinigt, oder sollten es sein. Auch der

Lehrer muſs, wie in grösseren Verhältnissen der Staatsmann, darauf rechnen, daſs sein Werk in der Seele der Schüler durch Motivwandel und Gesinnungswandel unterstützt wird. Er muſs hoffen, daſs sie fortschreitender Motivwandel in den einzelnen Stücken der Tugend tüchtig mache, und daſs innere Umkehr in ihnen das Ganze der sittlichen Gesinnung auflodern lasse. Freilich, häusliche Not, erbliche Anlagen, schlechtes Beispiel in Familie und Umgang können die pädagogische Einwirkung jetzt, die Versuchungen des späteren Lebens können sie künftig um ihre Früchte bringen. So können dem Landmann kalte Nächte, ein Hagelschlag oder Dürre die Aussaat verderben, trotzdem er auf Zeit und Bodenbeschaffenheit sorgsam geachtet hatte. Aber wie sich der Landmann nicht verhindern läſst, dem Samen, der jungen Saat und dem Boden alle die Fürsorge zu schenken, die, soweit menschliche Kräfte reichen, einen günstigen Erfolg bedingt, die ihn tausendmal bedingt hat und tausendmal bedingen wird, so thue der Erzieher. Er pflege die Jugend mit allen drei Erziehungsfaktoren, die in seine Hand gegeben sind: mit dem Sonnenschein ethischer Belehrung, getragen von der Wärme sittlichen Beispiels, mit rechtzeitig strenger und milder Zucht, endlich mit disziplinierender Gewöhnung, die Wollen und Denken stählt! Dadurch wird er in die junge Seele lebenskräftige, weiterknospende Keime streuen, von denen das Bibelwort gilt: „etliches fiel unter die Dornen und die Dornen erstickten es; etliches fiel in das Steinigte, da es nicht viele Erde hatte, ging bald auf und verwelkte wieder; etliches fiel auf ein gut Land und trug Frucht hundertfältig.“

Zweites Hauptstück.

Nähere Ausführung der Personwertmoral.

(Die sittliche Selbstbejahung oder die Begriffe des wahren Personwerts, der Gerechtigkeit und der Billigkeit.)

IV. Die sittliche Selbstbejahung.

§. 13. Die verschiedenen Arten, persönlichen Wert zu wollen.

1. Im synthetischen Vorziehen wird uns deutlich bewufst, dafs das Wollen von Personwert über dem Begehren von Zustandswert steht. Dies Gesetz des Willens ist wie auf ehernen Tafeln geschrieben. Niemand kann es übersehen. Jedermann spürt den Zwang, persönliches Wollen in einer Würde zu denken, die keinem zuständlichen Begehren eignet. Jedermann kennt die Verachtung, mit der der Anblick entgegengesetzten Wählens erfüllt; es erscheint uns würdelos. Kein Zweifel ist hier möglich, keine Frage, keine Überlegung nötig; alles ist hell und im Licht.

Trotzdem sich das Wollen persönlichen Werts gegen sinnliches Begehren so klar mit dem Stempel innerer Vorzüglichkeit abhebt, bleibt etwas anderes unbestimmt. Giebt es, möchte man fragen, unter den verschiedenen Arten, persönlichen Wert zu wollen, solche, die den übrigen voranstehen? Verdient das Wollen der einen persönlichen Werte vor dem Wollen der anderen sittlichen Vorzug? In dieser Frage versagt das unmittelbare synthetische Vorziehen. Es folgt seiner klaren Regel, sobald zuständliche mit persönlichen Werten zu vergleichen sind. Handelt es sich aber darum, persönliche Werte unter einander zu vergleichen, so rückt die Entscheidung ins Dunkle und Ungewisse. Hier scheint es, haben wir, um die Wahl zu

zu treffen, keinen andern als einen äufsern Mafsstab, etwa den nach der (wechselnden) Wunschstärke oder den nach der (jeweilig verschiedenen) Begleitlust der streitenden Wollungen. Was hier bevorzugt wird, dessen Bevorzugung scheint deshalb zufällig und bedingt, nicht notwendig und unbedingt. Jeder folgt, scheint es, einfach den Antrieben, persönlichen Wert zu erlangen, für die ihn seine Veranlagung, seine Gemütsart, seine Erziehung und sein Umgang besonders empfänglich gemacht haben.

Dennoch giebt es in diesem Chaos einen Ausweg. Auch in den genannten Fällen versagt die obige Regel synthetischen Vorziehens nicht. Genug, dafs uns in ihr ein sicheres Normgesetz gegeben ist. Kündigt sich uns in jenem Normgesetz nicht unmittelbar an, dafs unsere geistige unserer sinnlichen Natur, die mehr innere der mehr äufseren Seite unseres Wesens überlegen ist? Gewifs, und dadurch erhalten wir schon einen Fingerzeig zur mittelbaren Lösung unserer Frage. Wir brauchen dem Winke der Norm nur mit Bewufstsein zu folgen, um zu erkennen, worin einzig und allein der wahre persönliche Wert bestehen kann: in der Seelenstärke kraftvollen Stolzes, der sich von aller Herrschaft der Augenblicksimpulse und Begierden, aber auch von allen Antrieben der Eitelkeit, von allen Anwandlungen, den eignen Wert in den Köpfen von Mitmenschen zu suchen, unabhängig weifs und unabhängig ist. Es wird sich (§. 14) zeigen, wie dies Werturteil zu begründen ist. Ehe wir die Methode der Begründung schildern, gilt es einen Augenblick still zu halten. Rein empirisch wollen wir vorher zusehen, wie vielgestaltig die Menschen nach persönlichen Werten jagen.

2. Ein buntes, überbuntes Bild bietet das Ringen und Haschen nach persönlichem Wert. Höhe und Tiefe, Würde und Gemeinheit, Reinheit und Schmutz der Seele stehen hier gegen einander. In diesem Gegensatz scheint sich zunächst nichts entscheiden zu lassen, weil der Wahl eine unmittelbare innere Regel fehlt. Drei Gruppen heben sich bei näherem Zusehen deutlich aus dem bewegten Bilde hervor.

Die Einen gewinnen das Bewufstsein ihres persönlichen Werts, indem sie sich mit Anderen **vergleichen**. Sie brauchen und suchen den Anblick ärmerer, häfslicherer, willensschwächerer, unglücklicherer, unbegabterer, unoriginellerer

Menschen, über die sie sich dünkelhaft, in eitler Selbstbespieglung, erheben. Auch wird es ihnen leicht, solche andern Individuen zu finden. Glaubt sich doch ein Jeder, wenn nicht mit allen, so doch mit manchen und nicht geringen Vorzügen trefflich ausgerüstet. Manchem berauscht sich die Eitelkeit an der Ausstattung mit gröfserem Geldbesitz oder an seiner gröfseren Stärke und Rüstigkeit oder an der gröfseren Schönheit seines Leibes oder seiner Leibesteile. Dort schwillt die Seele über der eignen wirklichen oder vermeintlichen Geschicklichkeit, Originalität, Willenskraft, Willensfülle, Bildung, Lebensart, Unwiderstehlichkeit, Schneidigkeit, Gewandtheit, Klugheit. Anderer Stolz nährt sich im Gedanken an die Höhe ihrer bürgerlichen Stellung, an ihren weitreichenden Einfluſs, ihre vornehmere Geburt, ihre reiche, berühmte, mächtige Verwandtschaft, ihre persönlichen Beziehungen zu angesehenen Freunden und Gönnern, an dem Besitz von Orden, Ehrenzeichen, Prämien und Lorbeerkränzen. Aus seinen albernsten und zufälligsten Besonderheiten kann man sich einen Kult der eignen Person machen. Jemand nimmt die Gewohnheit an, tags zu schlafen und nachts zu arbeiten. Das können oder thun andere nicht. Gleich denkt er: „seht an mir, welchen Ausnahmemenschen!“ Einen Zweiten befällt eine seltene Krankheit; Ärzte und medizinische Studenten umstehen ihn staunend. Auch er kommt sich als etwas Besonderes vor. Gigerls, Faxen und Fexe überbieten sich, zu thun, was auffällig und sonderbar ist und sie, wie sie meinen, schon darum andern überlegen macht. Ja selbst aus ihrer gröfseren Tugend, ihrer stärkeren Frömmigkeit, ihrer näheren Beziehung zu Gott wissen sich noch Andere einen Weihrauch und Heiligenschein zu bereiten. Pharisäer nannte solche der Herr. Sie lieben und mahnen stets die, die mit weniger Vortrefflichkeit begabt sind; aus ihrem Trösten und Mahnen blickt ihre Selbstgefälligkeit.

Kurz, alles dient den Leuten dieser Art als Mittel, den Einen mehr, den Andern weniger, um im lauten oder stillen hoch von sich zu denken. Und was sie an sich oder ihrem Verhalten werterhöhendes entdecken, wird ihnen zum Sprungbrett, um in ihrem eignen Bewuſstsein weit über die Menge der übrigen Sterblichen empor zu schnellen. Dabei bläht sich gewöhnlich ihr Hochmut um so eitler, je leerer sie innerlich sind. Natürlich. Je weniger sie haben,

um so mehr Gewicht läfst sie Bewufstseinslüge auf das arme Bifschen legen, was sie haben; das mufs ihnen nun für alles herhalten. Auch ist es ihr eifrigstes Bemühen, jene Mittel der Selbstschätzung zu steigern und zu erhalten. Daher der Zusammenschlufs so Vieler, um gemeinsam, oft unter rücksichtsloser Ausnutzung und Ausbeutung Dritter, Macht oder Reichtümer zu erlangen, die der Einzelne allein nicht gewinnen kann. Daher die Auswüchse der Kriecherei, Streberei und Schmeichelei; denn hierdurch werden die Mächtigen und Geehrten veranlafst, um so gnädiger die Sonne ihres Einflusses auf ihre Günstlinge leuchten zu lassen. Daher als notwendige Kehrseite das harte und rücksichtslose Auftreten nach unten. Man mufs doch Jemanden haben, dem gegenüber, dessen Niedrigkeit gegenüber man sich in dem erborgten Sonnenglanze hoch fühlen kann. Daher endlich die grofse Geschicklichkeit aller Klatschenden, Eifernden, Spöttischen und Verleumdenden, die Schwächen Anderer, jene langen Hebelarme für den eignen Wert, stets sicher zu finden, auch wo sie verborgen oder nicht vorhanden sind.

3. Sehr verschieden ist die zweite Art und Weise, sich im Bedürfnis persönlichen Werts zu befriedigen. Nicht darin besteht sie, dafs man sich in Gedanken mit seinen Mitmenschen mifst und über sie hebt, sondern darin, dafs man sich **von ihnen** geschätzt, anerkannt, gelobt weifs oder doch glaubt. Nicht in dem, was man von sich im Vergleich mit Andern hält, sondern umgekehrt in dem, was von einem gehalten wird, sieht man seinen Wert. Ehre und Achtung, was sind sie anders als die Existenz, die wir im Kopfe der Mitmenschen geniefsen möchten, und was vermögen wir nicht alles dieser Existenz zu opfern! Darum die Selbstwegwerfung z. B. so mancher Tagesschriftsteller. Um Ruhm zu gewinnen, schmeicheln sie dem Geschmack des Publikums, über den sie sich im stillen empören. Darum das glänzende Elend jener Verarmten, die unter Entbehrungen den äufseren Glanz ihrer Stellung noch immer aufrecht erhalten wollen. Diese wie jene erliegen der dämonischen Gewalt, die unsere Wertung durch Andre auf uns ausübt. Ebenso sie, die Opfer eines falschen Ehrbegriffs, an denen die Gemeinheit ihrer Beleidiger kleben bleibt, wenn sie nicht deren Unrecht mit eignem unschuldigen Blute oder durch Blutschuld von sich wischen. So hängen

wir von der öffentlichen Meinung ab, d. i. von dem Denken einer Summe von Personen, in deren Köpfen uns optische Täuschung den eignen Wert bezw. Unwert zu vervielfältigen scheint.

Wie viele Freundschaft auch lebt nur von der gegenseitigen Schätzung und ist aus, wenn uns der Freund einmal die bittere Wahrheit sagt, statt zu loben! Wie viel verdienter Tadel wird versüfst, wenn es der Tadelnde versteht, so zu tadeln, dafs es aussieht, als wolle er lieber loben! Selbst in die Liebe zwischen Mann und Weib stiehlt sich die Sucht, geschätzt zu werden. Warum sonst das Bestreben des Eifersüchtigen, die Nebenbuhler persönlich herabzusetzen oder sie auszustechen, indem er die eignen Vorzüge entfaltet? Warum sonst das bittere Gefühl der Kränkung, wenn er sich verschmäht sieht? Sehen wir nicht endlich, wie sich ganze Verbände zu gegenseitigem Lob und Weihrauch zusammenthun? Wie Genufsmenschen, dunkle Ehrenmänner, eitle Dilettanten und schnarrende Renommisten einander das Lob glauben, das sie gern sich selber glauben möchten. An solchen und andern Eitlen, welche Tiefe der Bescheidenheit! Von Fremden wollen sie den Glauben an sich lernen, sie nähren sich an Anderer Blicken, sie fressen das Lob aus Anderer Händen, sie glauben noch Anderer Lügen, wenn jene gut lügen über — sie. Im Tiefsten seufzt ihr Herz: „was bin ich?“ (Vgl. Nietzsche, Zar. S. 212.)

Und auf der anderen Seite: über alle Schmach, die Unwert schweigendem Verdienst erweist, über alle Ungunst und Nichtachtung, über allen Spott der Gegenwärtigen kann dem Forscher, dem Künstler, dem Staatsmann, dem Erfinder der Gedanke an Nachruhm hinweghelfen. In dem vorweggenommenen Lobe, das sie dereinst zu ernten hoffen, befriedigt sich auch ihr Bedürfnis, nicht nur etwas zu sein, sondern auch etwas zu gelten, befriedigt sich der Rest von Eitelkeit und Ehrgeiz, der in ihnen flackert. Auch sie unterliegen noch der optischen Täuschung, durch die Köpfe nicht Gegenwärtiger, aber Legionen Künftiger ihren Wert wie im Vergröfserungsspiegel zu sehen. Man müsse sich wundern, schreibt Martineau (a. a. O.[2] S. 224), und er zielt damit auf das Streben nach politischem und historischem Ruhm, wie vielen hochbegabten und bedeutenden Leuten so ganz und gar die richtige Erkenntnis vom persönlichen Wert abhanden gekommen sei. Sie hätten vergessen, dafs ihr eignes

Urteil und Gewissen entscheiden müsse, nicht das eines Publikums, das vielleicht weit unter ihnen stehe, noch das einer fernen Nachwelt. Gewifs sei es besser, nach historischem als kurzem Augenblicksruhm zu streben. Das Ruhmstreben der einen wie der anderen Art sei aber nur ein ärmlicher Ersatz für etwas Anderes, was viel mehr da sein sollte: zehnmal besser, dies wie jenes zu vergessen und in schlichter Überzeugungstreue dem Staat und der Menschheit zu dienen.

4. Und das dritte Verfahren, persönlichen Wert zu erstreben und zu finden? Die üben es, die keinen Geschmack daran haben, sich erst mit Andern vergleichen zu müssen, um sich zu erheben, und die ihren Wert ebensowenig in fremder Anerkennung suchen mögen. Sie setzen ihn in ein **unabhängiges eignes** Verhalten, oft freilich ohne Klarheit, in welcher Art des Verhaltens die rechte innere Würde liegt. Die Vorstellungen mehrerer Arten inneren Personenwerts haben sich nämlich bei ihnen verwirrt. Es giebt einen, den wahren oder idealen Personwert, dem gerecht zu werden man sich bemühen soll. Er allein kann das Ziel des Wollens bilden. Daneben giebt es einen andern, den gottgewirkten oder reellen Personwert im guten Gewissen, den man sich niemals selbst zuschreiben kann. Nach ihm zu haschen, ist gerade der Weg, um ihn zu verfehlen. Denn als Objekt des Wollens und Suchens gedacht, hebt er sich eigentümlicher Weise selbst auf.

Nach dem letzteren Personwert haschen nicht, nein ihn erleben jene, denen das Herz im Wirken, Schaffen, Schenken, Helfen und Dienen glüht. Was sie suchen, wünschen, erstreben ist etwas anderes, es ist ein **Fremdwert.** Von dem, was sie in der Wissenschaft oder Kunst, im Berufe des Lehrers, des Arztes oder Geistlichen, was sie im Kampfe oder in friedlicher Arbeit für das Vaterland **thun** möchten, ohne es je austhun zu können, machen sie sich ihr Bild. Sie selber und ihr Personwert spielen in dem Bilde keine Rolle. All ihr Stolz stirbt in ihrem Schaffen und Wirken, und doch finden sie eben hier ihre seligste Genugthuung; sie spüren Gottes Nähe (vgl. S. 80). Von diesen, die nicht ihren Wert, sondern ihr Werk wollen, kann noch nicht die Rede sein.

Andere streben, sich in sich selbst zu festigen. Sie prägen und gestalten im Ringen gegen alle Gegenreize das in sich aus, was sie als ihren innersten Charakter zu erkennen glauben. Sie

machen sich von dem, was sie **sein** könnten, aber nicht sind, ein ideales Bild. Dem müssen sie nun folgen, dem gehen sie nach, und sie glauben ihren Wert zu verlieren, wenn sie sich nicht im Sinne dieses Idealbildes behaupteten. Nichts würde sie unglücklicher machen, als die Untreue dagegen. Elend will ihnen der erscheinen, der kein solch heiliges Selbst besitzt, der nie bei einer innersten Überzeugung Zuflucht suchen kann, weil er keine hat, der ganz aufser Hause lebt mit einer Seele, die der leere Spiegel flüchtiger Moden und des vergänglichen Scheines der Welt ist.[1]) Vielleicht hatten einst auch sie in äufseren Scheindingen ihren Wert gesucht. Jetzt aber erkennen sie, dafs ihr neues Personwertstreben tiefer, reicher und unendlich satter als das an allen Zielen der Eitelkeit und des Ehrgeizes ist. Das Bewufstsein jeder anderen Harmonie als das von der mit ihrem wahren, d. i. normbestimmten Selbst, däucht ihnen jetzt schaal und leer. Und dieses neue Streben, das sie ergriffen hat, läfst sie nie wieder los. Es geht ihnen damit, wie Horaz von der musischen Begeisterung singt: wen einmal der Blick Melpomenes getroffen, der sei ihr für sein ganzes Leben geweiht.

5. So grundverschieden sind die Bemühungen der Menschen, persönlichen Wert zu finden, so grundverschieden die Arten des letztern. In dem Chaos dieser Bestrebungen giebt es, wir wiederholen es, keine unmittelbare Nötigung, die eine Art persönlichen Werts gegen die andern vorzuziehen. Kein ähnlicher Normruf thut sich hier kund, wie jener, der uns gebietet, das Wollen von Personwert über das von Zustandswert zu stellen. Alles scheint dem Zufalle, der Gemütsart und der Gewöhnung überlassen. Nur mittelst des Zwanges, mit dem der stärkste Wunsch wirkt, scheinen die drei Arten des persönlichen Wollens um den Preis zu ringen: Eitelkeit, Ehrgeiz, das Streben nach dem Bewufstsein innerer Würde. Und doch ist es nicht einmal schwer, Strahlen von der Sonne des synthetischen Vorziehens auf dieses Seitengebiet zu lenken. Es ist damit ähnlich, wie mit den mittelbaren Erkenntnissen in der Wissenschaft.

---

[1]) Salter, *Religion der Moral*, S. 65.

§. 14. Falscher und wahrer Personwert. Vom öffentlichen Gewissen.

1. Auch auf dem Erkenntnisgebiete hat man es beim ersten Augenschein mit einem Chaos zu thun. Auch dort giebt es eine unübersehbare Fülle blinder Meinungen und ungesichteter Thatsachen, die sich zu widersprechen und keinem übergreifenden Maſsstabe zu fügen scheinen. Aber dort ist es längst gelungen, Schein und Sein, Irrtum und Wahrheit zu sondern. Die wenigen selbstevidenten Einsichten, die wir haben, reichen dazu aus. Das Prinzip, nur das könne wahr sein, was unter sich und mit unsern Denkaxiomen übereinstimmt, ist der Sauerteig, der die ganze Masse krystallisiert und in Tag und Nacht, Helles und Dunkles, Wahres und Falsches scheidet. Wo wir einem Gedanken zustimmen, wo ihn verwerfen müssen, wo wir etwas Objektives, wo nur Subjektives vermuten dürfen, das können wir mittelbar nach sicherem Maſsstab entscheiden. Die Wissenschaft miſst es an den unmittelbar gewissen Axiomen, die nicht von jenseits über uns stammen, sondern in unserm Denken als unverbrüchliche Regeln liegen. Sie lehrt uns, mit ihrer Hülfe einerseits abgeleitete Lehrsätze zu entwickeln, indem wir die selbstevidenten Einsichten auf geeigneten Erfahrungsstoff anwenden. Sie weist uns andererseits, wieder mit Hülfe jener unmittelbar gewissen Regeln, an, klare Begriffe zu bilden, aus denen die Widersprüche, die den blinderworbenen Allgemein- und Einzelvorstellungen anhaften, verschwunden sind. Auf dem **Wertgebiete** kann man in keiner anderen Weise zwischen wahr und falsch, objektiv und subjektiv entscheiden. Hätten wir nicht auch dort unverbrüchliche Maſsstäbe an den synthetischen Vorziehensnormen, niemand dürfte die Worte „wahrer und falscher, objektiver und subjektiver Wert“ auch nur in den Mund nehmen. Aber wir sind mit solchen Normen ausgerüstet, und so wird es möglich, wenn das unmittelbare Vorziehen schweigt, mittelbar über Wertverhältnisse zu entscheiden.

Das gilt insbesondere angesichts der Frage nach falschem und wahrem Personwert. Freilich scheint hier die Sonne der Norm nicht unmittelbar. Aber ethische Reflexion lenkt die Strahlen jener Sonne doch hierher. Die Regel nämlich, die den Konflikt zwischen dem Begehren zuständlichen und dem Wollen

persönlichen Werts entscheidet, läfst sich gedanklich weiter führen. Wir brauchen aus ihr nur mit Bewufstsein zu folgern, so sondern sich sogleich die einzelnen Arten persönlichen Wollens klar in Schlechteres und Besseres. Jene Regel gebietet bekanntlich, den Personwert, etwas Inneres, höher als das mehr Äufsere, den Wert unserer Zustände, zu stellen. Nun wohl, dann liegt die Anwendung nahe genug. Dann müssen wir auch den reinen persönlichen Wert, der ganz in dem Wertenden selbst ruht, hoch über jeden andern Personwert setzen. Wir müssen ihn erstens über jenen Personwert ordnen, den wir dem Zufall verdanken, indem wir Andere physisch oder psychisch schlechter als uns ausgestattet finden. Wir müssen ihn zweitens über jenen Personwert stellen, den zu geniefsen wir unser Sein erst in der Meinung von Mitmenschen spiegeln müssen. Hiermit ergiebt sich als allgemeine Regel: das Wollen des mehr innerlichen Personenwerts ist dem Wollen und Wünschen, das auf einen mehr äufserlichen Personwert geht, vorzuziehen.

Haben hiernach z. B. die Frauen Ursache, mit ihrer Erziehung zufrieden zu sein?

Man zwingt sie fast dazu, das Dasein eines inneren Werts zu verlernen, und den ihren in das zu setzen, was die Welt von ihnen hält, zumal die Welt der Männer. Man möchte sie zu Augengeschöpfen drillen, man legt alles darauf an, dafs ihr Aussehen, ihre Haltung, ihr Benehmen gefällt, und dafs sie durch tausend kleine Künste, ein wenig Malen, Singen, Tanzen, Schönthun und Schönreden bestechen. Mufs das nicht viele unter ihnen zu oberflächlichen, eitlen Wesen machen, wobei nur zu verwundern, dafs sie es nicht noch viel mehr sind? Durch solche Abrichtung auf blofsen schönen Schein versündigt man sich ebenso an der Charakterentwicklung der Frauen, wie man sich durch den üblichen Gedächtnisdrill an ihrem Geistesleben versündigt. Man ruft nach Berufsbildung der Frauen. Möchte man ihnen vor allem Menschenbildung und Menschenrechte bewilligen! Man beginnt heute einzusehen, wie verkehrt die pädagogische Behandlung der Frauen ist. Dafs wir sie für verkehrt halten, geschieht, weil wir alle die ethische Wertungsweise, deren Ableitung oben gezeigt worden ist, unwillkürlich üben. Sie besteht darin, dafs man, um den Unterschied von „wahr“ und „falsch“ auf Personwerte anwendbar zu machen, das Kriterium der gröfseren Innerlichkeit benutzt. Die Frauen werden,

sieht jeder, auf falschen Personwert gedrillt. — Auch sonst zeigt sich, dafs die Vorschrift, zwischen wahrem und falschem Personwert nach dem eben genannten Kriterium zu entscheiden, nicht blofs der ethischen Theorie angehört. Sie beherrscht, wird sich ergeben (vgl. S. 141 ff.), unausgesprochen eine Menge der alltäglichsten Urteile. Nicht als wäre sie eine letzte Regel des moralischen Bewufstseins. Aber unter den mittelbaren abgeleiteten Regeln ist die, um die es sich hier handelt, eine Hauptregel.

2. Wir haben gesehen, dafs die eben genannte Regel auf die erste synthetische Vorziehensnorm zurückgeht. Diese ist die Quelle für jene Höherwertung des mehr Inneren, Geistigen, Seelischen. Der englische Philosoph Martineau freilich hat die Urteile, die hier entspringen, und ebenso andere, mit denen wir es später zu thun haben, verkannt. Er hat sie mit den Aussagen eines sense of duty verwechselt (a. a. O.[2] II, S. 46, 49 ff., 53 f., 59 ff.). Nach seiner Meinung müfsten wir die Rangfolge der moralischen Antriebe mittelst eines besondern inneren Sinns suchen. Alles sittliche Urteilen gründe sich darauf, dafs wir für eine abgestufte Skala sittlicher Vortrefflichkeit empfänglich seien. Je schärfer diese Empfänglichkeit, um so feinere moralische Unterschiede bemerkten wir.

Das ist eine falsche und unklare Auffassung des psychologischen Herganges. Wer den feinsten moralischen Sinn besäfse, müfste danach einen objektiven ethischen Unterschied spüren, der etwa, man sähe nicht ein, warum nicht, auch zwischen dem Wunsche, ein Bad zu nehmen, und dem, einen Apfel zu essen, bestände. Diesen Unterschied giebt es nicht. Man versteht aber, wie jener sympathische und tiefe Denker darauf verfallen konnte, einen moralischen Sinn anzunehmen. Er sah sehr wohl, dafs sich auch in der Moral klare und sichere Urteile fällen lassen und dafs sie unaufhörlich gefällt werden. Woher, fragte er sich, entspringen diese klaren Urteile? Unmöglich könne man sie aus der Allgemeinheitsmaxime Kants oder aus der Wohlfahrtsmaxime der Utilitarier haben. Nach beiden Maximen müfste man jeden Zweck, dessen Sittlichkeit man prüft, mit allen möglichen andern Zwecken, mindestens jedoch mit seiner eignen, widerspruchslosen Durchführbarkeit, vergleichen. Man müfste darüber, ob er mit andern Zwecken oder sich selbst zusammenstimmt, schwierige Rechnungen anstellen, und gelangte doch niemals zum Ende. Zweifel und Unsicherheit,

nicht Klarheit und Bestimmtheit herrschte in den sittlichen Urteilen. Eben weil sie im Gegenteil klar und bestimmt sind, schlofs Martineau, käme es in ihnen nicht auf Zwecke an, sondern müsse es auf Motive ankommen.[1]) Den sittlichen Motiven schon als solchen innere Würde eignen. Die letztere, meinte er, werde durch einen moralischen Sinn offenbart, den alle besäfsen, und der uns leicht und sicher das Richtige finden lasse.

3. In Wahrheit orientieren uns die Normen des synthetischen Vorziehens über jene Würde. Die ethische Wissenschaft hat diese Normen, so einfach sie sind, übersehen. Das praktische sittliche Urteilen dagegen wird von ihnen ganz und gar beherrscht. Teils drängen sie sich ihm unmittelbar auf, teils führen sie es zu Folgerungen hin, denen sich Keiner entziehen kann. Es ist mit dem Einfluls der sittlichen Normen auf das Laien-Urteil, wie mit dem Einfluls der logischen Normen auf die instinktiven mathematischen und mechanischen Einsichten.[2]) Auch diese sind längst vor aller theoretischen Mathematik und Physik praktisch geübt worden. Hat man doch tausendfältig nach physikalischen Regeln gehandelt und ganz richtig in ihrem Sinne gefolgert. Erst lange hinterher hinkte die Wissenschaft nach und brachte, was alle schon kannten, auf

---

[1]) Sidgwick, *Methods of Ethics* bespricht Martineaus Lehre und schreibt S. 868, in ein oder zwei Punkten habe M. recht. Z. B. seien die körperlichen Affekte den wohlwollenden Regungen und den individuellen Wünschen unterzuordnen; und vielleicht seien alle Impulse, die in erster Linie auf die Wohlfahrt des Individuums zielen, im Range niedriger als jene, die uninteressiert heifsen. Mehr als diese wenigen allgemeinen Punkte könne man Martineau nicht zugestehen; vor allem käme es in der Moral auf Zwecke, nicht auf Motive an. — Merkt der Verfasser der *Methoden der Ethik* denn nicht, dafs er mit jenem Wenigen Alles zugiebt? Was er zugiebt, genügt vielleicht nicht für Martineaus „Sense of duty"-Lehre, aber es enthält die Anerkennung synthetischer Vorziehensakte und der beiden Grundnormen, denen sie in der Personwertmoral und Fremdwertmoral folgen. Auch Salter in seinem anziehenden Buche, *die Religion der Moral*, deutsch von v. Gizicki, 1885, S. 31, schreibt: „wenn wir einer unwürdigen Leidenschaft nachgegeben, etwas Unedles gethan, aus selbstischen Beweggründen ein Versprechen gebrochen haben, in irgend einer Weise dem niedrigeren statt dem höheren Beweggrunde gefolgt sind, so lafst uns uns selbst deswegen verurteilen." Man vgl. überhaupt sein Kapitel, *das ideale Element in der Moral*.

[2]) Vgl. Mach, *Geschichte der Mechanik*. Einleitung.

sachgemäfse Begriffe. Von da an eilte sie freilich dem Alltagsdenken als Pfadfinderin mit Riesenschritten voran.

Ähnlich hat man seit Alters im Sinne der sittlichen Normen gefolgert. Die Heimstätte dieser Folgerungen ist das sogenannte öffentliche Gewissen (worüber bald Näheres). Der feste Grundsatz, nach dem es im besondern in Sachen der Personwertmoral praktisch verfährt und immer verfahren ist, ohne ihn je ausgesprochen zu haben, ist der oben genannte: mehr innerer Personwert geht über mehr äufseren. Er trägt, wiederholen wir, den Geist des synthetischen Vorziehens erster Art. Nach dem Muster, wie es zwischen Person- und Zustandswerten entscheidet, entscheidet er zwischen Personwerten untereinander. Er dehnt sozusagen jenes synthetische Vorziehen auf mittelbare Anwendungsfälle aus. Eben darum, weil diese Regel die Folgerung aus einer sittlichen Norm ist, steht sie auch in sich fest, nicht erst das öffentliche Gewissen braucht sie auszusprechen. Sie setzt uns in den Stand, unsererseits das öffentliche Gewissen ethisch zu messen und, wo es irren sollte, zu berichtigen.

4. Vertrauen wir uns der Anweisung, mehr inneren über mehr äufseren Personwert zu stellen, näher an. Sie besagt nicht nur im allgemeinen, dafs die beiden ersten Arten, persönlichen Wert zu wollen, von denen wir im vorigen Paragraph gesprochen haben, nichts taugen. Nicht blofs darüber, wie falsch überhaupt dies Wollen aus Eitelkeit und Ehrgeiz sei, unterrichtet sie. Unter der Richtschnur jenes Grundsatzes lassen sich noch viel eingehendere Wert- und Unwerturteile fällen, und das öffentliche Gewissen hat sie gefällt. Das zeigt sich an zahlreichen Beispielen. Je nachdem sich die mannigfachsten Handlungen im Lichte jenes Kriteriums ausnehmen, spendet man ihnen Tadel oder Lob. Wir beginnen mit der Schilderung von Handlungen, die sich gegen die Hochhaltung des mehr inneren Personwerts versündigen. Nachher gehen wir zur Zeichnung des wahren Personwerts über.

Mit Recht gilt es dem öffentlichen Gewissen für anstöfsig, wenn man seine innern Werte für äufsere Erhöhung des Seins preisgiebt. Goethe geifselt diese Gesinnung in einem schönen und markigen Vers:

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Der eine fragt: „was kommt danach?“
Der andre fragt nur: „was ist recht?“
Und also unterscheidet sich
Der Freie von dem Knecht.

Die Knechte, auf die Goethe mit Verachtung weist, sind die, die aus Furcht vor Äufserem oder im Ehrgeiz für Nichtiges ihr Gewissen opfern. Solche Knechte sind vor allem die Streber. Warum ist das Strebertum etwas so Abscheuliches und gilt auch dafür? Weil der Streber bereit ist, Gesinnung und Überzeugung zu verleugnen, um Karriere zu machen. Gesinnung und Überzeugung ist etwas, was viel innerlicher zu seiner Person gehört, als aller äufserer Ruhm und alle äufsere Ehre, die auf ihn gehäuft werden. Derselbe Gesichtspunkt erklärt den scharfen und wohlverdienten Tadel, den Bestechlichkeit und Käuflichkeit auf sich ladet. Dadurch, dafs jemand infolge seiner Bestechlichkeit und Käuflichkeit sein Vermögen mehrt, mag er vielleicht mehr äufseres Ansehen bei Manchen gewinnen. Alles Wachsen seines Vermögens kann aber niemals den Verrat verdecken, den er an seinem Gewissen begangen hat. Er hat sein innerstes Selbst nicht behauptet, sondern an etwas Äufseres verloren. Gleicher öffentlicher Verachtung verfällt eine dritte Handlungsweise. Der gesunde sittliche Sinn empfindet noch immer Geld- und Karriere-Heiraten als etwas Schmähliches, so häufig sie vorkommen. Wieder mit Recht; denn wieder ist jede Liebesneigung etwas, was zu seinem Wesen gehört, aus tiefsten Tiefen seiner Seele quillt. Verächtlich macht sich, wer solch innerstes, zartestes Erleben verleugnet und entweiht, um es roher Habgier oder schnöder Ehrsucht zu opfern.[1])

Aber müssen wir uns dann nicht auch jeder Leidenschaft hingeben, um in ihr angeblich einen wertvollen Teil unseres Wesens zu behaupten? Nein. Nicht darum, dafs wir Neigungen nachgeben, handelt es sich hier, sondern darum, dafs wir sie nicht gegen Äufseres, welcher Art es auch sei, verkaufen sollen.

[1]) Von der Selbstsucht darin ganz abgesehen, die aus einem anderen Menschen ein Mittel für die eignen Zwecke macht. Wie unwürdig behandelt man überhaupt so oft das ganze Gebiet des geschlechtlichen Lebens! Wie viele Männer wissen hier nicht anders denn als Lust- oder Raubtiere aufzutreten!

In der letzteren Forderung liegt noch lange nicht, dafs wir uns den Impulsen, die uns hinzureifsen drohen, blind überlassen müfsten. Nach wie vor soll über dem Zug der einzelnen Affekte unsere wählende Persönlichkeit stehen. Sittlichem Normzwange soll sie in Selbstzucht und Selbstbesinnung gehorchen, statt sich blofsem Motivdrange zu überlassen. Ein kräftiges deutsches Sprüchwort heifst „Pack schlägt sich, Pack verträgt sich." Es geifselt sowohl die mangelnde Selbstbeherrschung, wie die Ehrlosigkeit der Gesinnung, die ihre natürlichen Zorn- und Abneigungs-Affekte bald verleugnet, bald hervorkehrt, je nachdem es blofse Laune oder Rücksicht auf Vorteil gebieten. Auch Martineau warnt davor (a. a. O.[2] S. 182, 185), dafs man seine Affekte verkaufe oder Andere lehre, sie zu verkaufen. Wer sich vor Blut scheue, solle ceteris paribus den natürlichen Instinkt schonen, und nicht um Gewinnes willen z. B. das Abschlachten einer Taube übernehmen. Habe man einen Knaben zu erziehen, der zu gleicher Zeit heftig und habsüchtig sei, so möge man ja nicht die Geldgier des Zöglings gegen seine Heftigkeit ausspielen. Lerne er seinen Zorn aus selbstischer Habgier unterdrücken, so sei das viel zu teuer erkauft. Übrigens werde er den Zorn nicht einmal niederkämpfen, sondern nur verheimlichen.

Ebensowenig soll man wegen der schönen Augen eines oder vieler Menschen seine Überzeugungen, Gesinnungen und natürlichen (wenn nur sittlich beherrschten) Impulse verleugnen. Man denke an jenen Studenten (S. 64) zurück, der, übermäfsigem Trinken abhold, sich fragt, ob er es sich trotzdem angewöhnen soll, weil seine Vereinsbrüder einen Ruhm darin erblicken. Gewifs nicht; denn er gäbe einen mehr inneren gegen mehr äufseren Personwert preis. Und so soll er wohl aus seiner Verbindung austreten? Schmach, wenn er in solcher bliebe, die nichts Anderes zur Bedingung gegenseitiger Achtung von Menschen zu machen weifs. Nur dann bleibe drin, wenn du dich ein Sauerteig zu werden getrauest; sonst tritt aus! Es giebt keinen frivoleren und unsittlicheren Rat als den entgegengesetzten „mit den Wölfen mufs man heulen".

5. Worin besteht hiernach der wahre Personwert? In der Selbstzucht, die die Übermacht der Person entgegen allem Andrange von Zuständen wahrt; in der Treugesinnung, das, was als natürlicher Impuls im Herzen lodert, nicht zu verleugnen, sondern mit dem anvertrauten Pfunde zu wuchern;

in der Unabhängigkeit, die am erkannten Richtigen und Sittlichen, wo es sein muſs, gegen eine Welt festhält. Nicht Sklave der Begierden sein, die einen positiv zu etwas anreizen, nicht Knecht der Furcht, die uns negativ von etwas hinwegtreibt; Ruhe und Klarheit des Geistes auch im mächtigsten Affekt, stetes Streben, die Überlegenheit, die unserem psychischen Sein über das physische, dem mehr Inneren über das mehr Äuſsere zukommt, zu behaupten, das ist sittliche Selbstbejahung; so lebt man Menschenwürde.

Ein vollständiges Bild des idealen sittlichen Menschen ist das nicht. Aber es ist seine eine Seite, die der Personwertmoral entspricht. Es ist die Seite, die die griechische Ethik vom tüchtigen Menschen, dem der schlechte und verächtliche entgegenzusetzen sei, mit Vorliebe betont hat. Ehe die hehrste aller Religionen das Bewuſstsein der zweiten inneren Norm weckte, nach der wir sittlich (synthetisch) vorziehen, ehe sie das Bild des selbstlosen Menschen schuf, war jenes Bild vom tüchtigen Menschen schon gezeichnet. Am groſsartigsten prägte es sich im System der Stoa aus. Die Stoa gipfelte in der Forderung der Seelenstärke, d. i. in der Forderung, sich gegen alle äuſseren und Zustandswerte zu behaupten. Die Denkungsart über die niedrigen Triebfedern der Sinne und Eitelkeit, die nur durch Seelenschwäche Macht hätten, zu erheben, ward hier zum Angel, um den sich alle sittliche Gesinnung wenden sollte.[1]) Als Tugend galt den Stoïkern der unbeugsame Mut des Weisen. Seines unendlichen Personwerts bewuſst, eben damit über die tierische Natur des Menschen erhaben, könne er, den Übeln des Lebens ausgesetzt, nicht unterworfen werden. Sich selbst genug, verachte er alles Äuſsere, Zuständliches wie Gegenständliches, und wäre es der Weltuntergang. Horaz und Juvenal haben diese stoïsche Gesinnung, die erlesenste Blüte der griechischen Ethik, in unvergänglichen Versen gefeiert.[2])

---

[1]) *Kants Charakteristik der Stoa.* Kr. d. pr. V. S. 153. Fuſsnote.

[2]) Horaz:

Justum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium,
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solida neque Auster,
Dux inquieti turbidus Hadriae,

Die Stoïker haben es theoretisch am klarsten ausgedrückt, daſs wahrer Personwert nur dem eignet, der mit seiner inneren Norm harmonisch ist. Die gleiche Hochschätzung wahren Personwerts lebt aber auch im **öffentlichen Gewissen.** Man erkennt deutlich genug, wie es nach jenem Maſsstab eine ganze Reihe praktisch-sittlicher Urteile verhängt. Wir hatten diese Urteile schon erwähnt. In ihnen wendet das öffentliche Gewissen sowohl die erste synthetische Willensnorm, wie die Folgerungen, die aus ihr flieſsen, instinktiv an.

Was ist das öffentliche Gewissen?

„Gewissen" in seiner ersten Bedeutung (vgl. ob. S. 77) als „individuell gutes und böses Gewissen" ist das Gefallen an der eignen Person, wenn man normgemäſs, das Miſsfallen, wenn man normwidrig handelt. In der zweiten Bedeutung sind es unsere Willensnormen. In seiner dritten Bedeutung als „öffentliches Gewissen", sind es die Begriffe, die in einer Gemeinschaft darüber gelten, welche Handlungs- oder Verhaltensweisen sittlich recht, und welche unrecht sind. Jene Begriffe halten dem Einzelnen einen Codex ent-

---

Nec fulminantis magna manus Jovis;
Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae.

Den gerechten und willensstarken Mann erschüttert in seinem steten Sinn kein Aufruhr der Bürger, die von ihm, was wider sein Gewissen ist, heischen; kein Drohblick der Tyrannen, auch nicht der wilde Wirbelwind, der bewegten Adria Gebieter; nicht einmal der Blitz aus Jupiters gewaltiger Hand. Stürzte krachend der Erdball zusammen, so daſs ihn die Trümmer erschlügen, er wankte nicht.

JUVENAL:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer, ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei. Phalaris licet imperet ut sis
Falsus, et admodo dictet perjuria tauro.
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Sei ein guter Soldat, ein treuer Vormund und gerechter Richter. Fordert man dich als Zeugen in zweideutiger Sache vor, so mag dir selbst Phalaris falsch zu schwören befehlen, er mag dir den Meineid bei Strafe des Stiers gebieten: dennoch halte es für das höchste Unrecht, das Leben der Stimme des Gewissens vorzuziehen und um des Lebens willen das zu verlieren, was es erst lebenswert macht. (Phalaris, um 560 v. Chr., Tyrann in Sicilien, hatte einen ehernen Ochsen anfertigen lassen, um darin Missethäter durch untergelegtes Feuer zu töten.)

gegen, der unter Umständen weit über seine eigne ethische Reflexion hinausreicht. An ihm hat sich die Erfahrung auch solcher Fälle beteiligt, die er noch gar nie sittlich erwogen hat. Das Wichtigste an diesem Codex sind (innerhalb der Personwertmoral) die vergleichenden Aussagen, die die mannigfaltigen Personwertbestrebungen werten. Derartige Bestrebungen sind in der Gemeinschaft schon tausendmal hervorgetreten und treten immer wieder hervor. Kein Wunder, daſs sich feste Urteile über sie gebildet haben. Der oben (S. 133 ff.) genannte Eitle oder Ehrgeizige hat vielleicht noch niemals erfahren oder sich vorgestellt, daſs es einen höheren Personwert als jenen giebt, den er sich in hochmütiger Selbstbespiegelung zuschreibt oder ruhmgierig in den Köpfen anderer sucht. Nichts in ihm mahnt ihn an seinen wahren Menschenwert. Man könnte meinen, sein synthetisches Vorziehen müſste ihn daran mahnen. Allein dieses regt sich immer nur, wenn Akte des Gefallens, die man mit einander vergleicht, schon vorhanden sind. Demnach müſste sein vornehmeres Personwertgefallen bereits wach gewesen sein, um von ihm gewürdigt zu werden. Nicht einmal aber, wenn es wach ist, spürt man es immer *als* etwas neues und besseres. Man empfindet es oft nur als ein unklares Treiben und Drängen. Das hängt damit zusammen, daſs alles Gefallen, Miſsfallen, analytische und synthetische Vorziehen objektlos und darum zuerst unfaſsbar ist. Eben dies hindert die richtige Selbsterkenntnis. Deshalb kann es sein, dass jene Eitlen oder Ehrgeizigen ihr bisheriges Streben ganz normal finden.

Der Codex der öffentlichen Meinung belehrt sie über die Verkehrtheit ihres Strebens. Für einen höheren Personwert müſsten sie thun, was sie für den falschen thun. Innerhalb des Rahmens *der* Werte, die *sie* kennen, mögen sie vielleicht ganz richtig und sittlich bevorzugen, z. B. wenn sie unbedenklich alle Zustandswerte gegen die Ziele ihrer Eitelkeit oder ihres Ehrgeizes zurücksetzen. Schon wer sich aus Geiz Genüsse versagt, giebt Proben der Energie, mit der er Augenblicksregungen einem (Schein-)Werte seiner Person opfert. Ebenso wer, in falschen Ehrbegriffen befangen, doch vielleicht groſsen Mut entfaltet; nicht minder einer, der sich, Ehrgeiz im Herzen, um Jugend und Glück betrügt, weil er seine besten Kräfte an ein fernes gleiſsnerisches Ziel setzt. Einem andern Ziele sollten sie ihre Kräfte weihen, dem wahren

Personwert, der nicht der Eitelkeit oder dem Ehrgeiz, sondern dem sittlichen Bewufstsein genügt. Hat es aber, kann man fragen, Sinn, dafs die öffentliche Meinung allen diesen Leuten die Schätzung eines Werts vorhält, der ihnen noch nicht das Herz warm gemacht hat? Der ihnen, weil sie das Gefallen daran nie erlebt haben, noch gar kein Wert sein kann? Das ist allerdings von ihnen aus gesehen sinnlos. Darum können aber Andre nicht aufhören, ihr Unwert-Urteil über die Gefangenen falschen Personwertstrebens zu fällen. Die Andern sehen die sittliche Nichtigkeit der Ziele, an denen der Sinn dieser Gefangenen hängt, und können nicht umhin, die Vergleichung zu vollziehen, die das Leben und Streben jener Eiteln und Ehrgeizigen weit ab vom Himmel wahrer Würde stellt.

Mancher Pharisäismus kann in der öffentlichen Meinung unterlaufen, manche Bestechlichkeit durch Schein, manche Unklarheit, manche falsche Anwendung des mehr geahnten, als erkannten Rechten. Dennoch ist ihr Gesichtskreis in der Regel weiter, als der von Einzelnen. Neben minderwertigen Erfahrungen beeinflussen ihn auch die der Edelsten und Besten. Darum trifft die öffentliche Meinung bei Wertvergleichungen sicherer das Sittliche, als der Einzelne mit seiner persönlichen Enge. Mag sie ihm das Gewissen schärfen, bis es in ihm erwacht ist! Dann kommt einst die Stunde, in der er den Mafsstab, dem sie nur tappend und unsicher folgt, im eignen Innern klar entdeckt. Von dem Augenblicke an steht er nicht mehr unter der öffentlichen Meinung oder in ihr, sondern darüber. Es geht ihm, wie bei der wissenschaftlichen Selbstbefreiung. Auch wissenschaftliche Lehren von Wichtigkeit können einen nur so lange beunruhigen, als man aufser stande ist, sie nachzuprüfen. Versteht man sie, so schwindet der Autoritätsglaube und die eigne Vernunft befindet. Ähnlich kann die ethische öffentliche Meinung nur die in ihrer Sicherheit beunruhigen, die auf sittlichem Gebiete auf falschem Wege sind. Diese soll sie auch beunruhigen. Bei Andern vermag sie es nicht. Wer seinen wahren Personwert gefunden hat, den stören keine Menschenurteile. Er braucht keine zustimmenden, sich daran zu weiden, und er lächelt über die abfälligen. Sein Führer ist das Bewufstsein jener unsichtbaren Norm, mit der er am Morgen aufsteht und am Abend zur Ruhe geht, und die ihn nie verläfst, bis er das Licht des Lebens verläfst.[1])

[1]) Salter, *die Religion der Moral*, S. 94.

§. 15. Vom Unterschiede des wahren und des höchsten Personwerts. Das Ideal der Selbstvervollkommnung.

1. Wir kennen nun den Begriff des wahren persönlichen Werts. Ob wir diesen Wert je erfahren können? Niemals. Er ist ein sittliches Ideal, das wir in keinem Augenblicke unseres Lebens je ausgethan haben, das Ideal der stets erfüllten Willensnorm. Es bleibt stets vor uns, so nahe wir ihm sind. Streben wir jedoch dem Ideal nach, so kann man sagen, dafs wir nach unserm **wahren Selbst** streben.

Das ist wahrlich kein selbstisches Streben. Wähnt ihr, man wolle darin sich, diesen Punkt im Weltall und Geisterreich? Man suchte seine kleine Existenz, die sich irgendwie selbst schmeckte? Was wäre das für ein armseliger Selbstzweck! Nein, man spürt sich dabei durch und durch als normbestimmtes Wesen, begabt und geweiht für eine Aufgabe. Es ist die Aufgabe, die Geistigkeit unserer (logischen und sittlichen) Normen der Welt um sich und in sich aufzuprägen. Dafür giebt man sich hin. Unter, wo es sein mufs, an das Normgebot setzt man sein Leben. Einem inaltruistischen Gefallen, jenem sittlichsten, das den Nerv aller Pflichtgesinnung bildet (s. ob. S. 66 ff.), folgt man, nicht aber handelt man aus selbstischem Gefallen.

Freilich, während man nach wahrem Personwert, d. i. danach strebt, sein Verhältnis zu sich selbst nach Mafsgabe der ersten synthetischen Vorziehensnorm zu versittlichen, es den reinen Himmel der ethischen Grundgesetze wiederspiegeln zu lassen, erlebt man etwas Neues. Eine religiöse Erfahrung überkommt einen, und zwar dieselbe, die schon öfters erwähnt ist. Man erfährt im guten Gewissen jenen Folge-Personwert, der das Gefallen an der eignen erfüllten Willensnorm begleitet. Dieser Folge-Personwert (Friede Gottes)[1]) ist, mufs man annehmen (vgl. S. 80), von Gott gewirkt. Er ist zu gleicher Zeit der **höchste Personwert,** den

---

[1]) O selig jeder, welchem sanft und mild
Aus reinem Sinn und fröhlichem Gewissen
In inn'rer Brust der Friede Gottes quillt. (Schelling.)

wir erleben können. Wenigstens wird ihm jeder, der den Wert einmal gespürt hat, jenes superlative Prädikat erteilen. Freilich darf das die wissenschaftliche Ethik nicht hindern, den höchsten Personwert nur für eine unfafsbare Erfahrung zu halten. Es läfst sich nicht wissenschaftlich ableiten, dafs sich das persönliche Gefallen gerade in jenem feierlichen Erleben so überaus reich sättigen mufs. Mit der Lehre von den höchsten Einzelgütern, d, i. den Werten von maximaler Sättigungskraft, sind wir im Felde der Subjektivität. Zu merken, welcher Wert unter andern gleichartigen das Gefallen an irgend einer Wertsorte am meisten sättigt, bleibt dem Einzelnen überlassen. Analytisches, empirisch begründetes Vorziehen,[1]) nicht das sittliche, unbedingte tritt hier auf. Die wissenschaftliche Ethik hat es aber nicht mit dem ersteren, sondern mit dem rein apriorischen, nämlich dem synthetischen Vorziehen zu thun. Ihr Begriff des wahren Personwerts ist apriorisch begründet. Er gestattet eine wissenschaftliche Ableitung und gilt objektiv. Dies also ist der Unterschied der beiden Begriffe: der Begriff des höchsten Personwerts bleibt subjektiv; er gründet in Sättigungsverhältnissen des Personwert**gefallens.** Der Begriff vom wahren Personwert gilt objektiv; er leitet sich aus dem (ersten) Normgesetze des synthetischen **Vorziehens** ab.

2. Trotzdem verknüpft sich höchster Personwert mit dem Streben nach wahrem. Er verknüpft sich damit dergestalt, dafs wir jenen miterleben, während wir nach diesem ringen. Wir erleben höchsten Personwert (Friede Gottes) überhaupt so oft, wie wir selbstlos wollen und handeln, und auch das Ringen nach wahrem eignen Personwert ist ein selbstloses Wollen. Es folgt einem inaltruistischen Gefallen, nämlich dem ideellen an unsrer sittlichen Wahrheit, d. i. an den sittlichen Normen unsres Willens. Immer ist uns bei solchem selbstlosen Wollen und Handeln Gott nahe. Immer sättigt sich merkwürdigerweise unser Personwertgefallen gerade dann am meisten, wenn wir uns an Fremdwerte verlieren,

[1]) Dieses kann nur in einem einzigen, bereits besprochnen Falle zu einem apriorischen Werturteil führen, und zwar sofern es sich an unser reflexionsartiges Gefallen (vgl. oben S. 87) anlehnt. Jenes Urteil lautet: „Ein Summengut ist stets höher zu schätzen als das zugehörige Einzelgut." Vgl. oben S. 41.

wenn wir weder mittelbar noch unmittelbar mehr unser eigen Ich suchen. Unser Sein, an sich ein beziehungsloser Punkt, erscheint dann wie getragen von und ausruhend in seinem ewigen Grunde. Ein unendlicher Wert überkommt uns, der wir nicht sind, sondern an dem wir uns als teilnehmend spüren. Luther hat sowohl das Erleben, wie die selbstlose Gesinnung, der es folgt, geschildert: „Da wohnt denn Gott allein; da sind nimmer Menschenwerke. Da führt der Mensch sich selbst nicht, da lüstet es ihm selbst nicht, da betrübt ihn nichts, sondern Gott führet ihn selber, eitel göttliche Lust, Freude und Friede ist da."[1])

2. Eben hier droht eine verhängnisvolle Verwechslung des religiösen Erlebens mit dem sittlichen Ziele. Wer im sittlichen Handeln jene höchste Erhebung seiner Person kostet, mag leicht geneigt sein, sie für ein sittliches Ziel und dies für einerlei mit wahrem Personwert zu halten. Allein der wahre Personwert ist das Ideal unserer durchgängigen Einstimmigkeit mit der sittlichen Norm, an die wir uns inaltruistisch hingeben. Er soll das Ziel unserer Bemühungen sein. Jene innere Erhebung dagegen ist ein freies Geschenk Gottes, das wir empfangen. An seinem ewigen Werte nehmen wir darin teil und fühlen uns in unserm Personwertgefallen gesättigt. Im sittlichen Handeln aber soll sich unser Gefallen an den Willensnormen gesättigt finden. Dafs man nicht beides, die religiöse Erfahrung, die unser Personwertgefallen betrifft, und den sittlichen Begriff, der unser inaltruistisches Gefallen angeht, vermenge! Die Quelle des sittlichen Lebens ist einzig das reine Gefallen an den Willensnormen, die wir in uns tragen. Sie liefern uns die sittlichen Regeln und Begriffe, insbesondere auch den des wahren Personwerts. Sie liefern ihn uns als einen idealen Mafsstab, der stets vor uns bleibt. Das andere, die reelle Erfahrung des Personwertgefallens, ist beseligende Gnade in uns. Nichts, was den Menschen dringender und überzeugender zu Gott risse. Will man aber aus dieser Erfahrung ein sittliches Objekt machen, so schadet das nur in der Personwertmoral nichts. Dort mag Manchem, der noch keine innere Revolution erlebt hat, den noch nicht die reine Liebe zu seiner ideellen Wahrheit treibt, wenigstens jene reelle Erfahrung

[1]) LUTHER, *Sermon von den guten Werken*, a. a. O.

versittlichen. Sie mag ihm Kraft geben, die leeren Scheinziele der Eitelkeit und des Ehrgeizes abzuweisen. Stellt man dieselbe Erfahrung aber auch in der Fremdwertmoral in den Blickpunkt (vgl. weiter unten §§. 24, 25), so stiftet das nichts als Unheil. Hier mufs durchaus das unmittelbare Gefallen an unserer zweiten, synthetischen Willensnorm regieren. Wie ginge das auch an, nach einer Gnade zu streben, die uns nur als Gottes freies Geschenk zu teil wird? Sogar nur dessen beflissen sein, dafs man sich solcher Gnade würdig mache, bedeutet: sittlich sein wollen, um — beglückt zu werden. Lieber Mensch, nicht also! Nicht danach gestrebt, dich für irgend etwas würdig zu machen, sondern in dir selbst würdig, d. h. harmonisch mit deinen Normen zu sein. Im andern Falle fafste man das sittliche Leben als einen Kaufhandel auf. Das Interesse an der eignen Person in ihren gehobenen Zuständen wäre das Leitmotiv. Wir hegten keinen Geist der Sittlichkeit, der an sittlicher Wahrheit als solcher seine Freude hätte; keine selbstlose Gesinnung, die für etwas Anderes als unser kleines Selbst flammte und glühte. Wir trügen nicht einmal selbstlose Liebe zu Gott, auf dessen Wesensbeschaffenheit unsere synthetischen Normen hindeuten. Wegen dessen, was er uns thäte, liebten wir ihn, nicht wegen dessen, was er ist. Solch lohnsüchtiger Geist führt ab von Gott. Wir finden uns damit nicht in Gottesnähe, sondern in Gottesferne.

3. Kein Zweifel bleibt hiernach darüber bestehen, was es ist und was es nicht ist, nach wahrem Personwert streben. Mit irgend einem Geniefsenwollen von Personwert, auch des heiligsten, hat das nichts zu thun. Es bedeutet einzig und allein den Willen, unserer inneren Wahrheit gemäfs zu werden. Nach dieser Vorbemerkung ist kein Mifsverständnis mehr zu befürchten, wenn wir nun erklären, das Streben nach wahrem Personwert oder wahrem Lebenswert sei dasselbe, wie der Wille, dem Ideal der sittlichen Selbstvervollkommnung gemäfs zu werden. Man hat Selbstvervollkommnung oft als das sittliche Endziel überhaupt bezeichnet. Sie ist zum mindesten das oberste Gebot der Personwertmoral.

Wer ihm folgt, dessen Gesinnung stellt sich äufserlich in einer Reihe von Tugenden dar, den Tugenden der Person-

wertmoral. Sie sind jede für sich stückweise Sittlichkeit. Regel und Gehalt giebt ihnen erst jene Gesinnung, stets unser mehr inneres Sein über das mehr äufsere zu setzen. Wir hatten schon (S. 144) einige wesentliche Tugenden, die hierher gehören, genannt: Selbstzucht, Selbsttreue und Unabhängigkeit von der Meinung der Welt. Solche Unabhängigkeit bildet freilich neben der Selbstbeherrschung und Selbsttreue nicht eigentlich eine neue Tugend, sondern ist ein Gemisch aus beiden. Der Mut, gegenüber aller Welt seiner Überzeugung treu zu bleiben, trägt ja schon die Farbe der Selbstbeherrschung. Man überwindet darin die Anwandlungen von Menschenfurcht. Demnach bleiben als von einander unabhängige Tugenden der Personwertmoral Selbstzucht und Selbsttreue übrig. Hierzu gesellt sich aber sogleich eine dritte, die wir bereits in einem früheren Zusammenhange (S. 109, 113) kennen gelernt hatten. Sie ist gerade die gröfste von allen; es ist die Wahrhaftigkeit gegen sich. Diese drei Tugenden bilden die einzelnen Seiten des Ideales der sittlichen Selbstvervollkommnung. Alle übrigen Tugenden der Personwertmoral sind davon entweder besondere Fälle oder Mischungen. Über jede der genannten Tugenden (einschliefslich der genannten Mischtugend) ist noch ein Wort zu sagen; insbesondere über die Wahrhaftigkeit gegen sich nach innen und die Unabhängigkeit der Gesinnung nach aufsen.

4. Die wichtigste Tugend ist die Wahrhaftigkeit gegen sich, d. i. der Wille, sich von den Motiven sogar seiner Gedanken Rechenschaft zu geben. Wo es an ihr gebricht, da wird nimmer unsere geistige Natur ihren vollen Sieg feiern. Hier und dort behaupteten wir uns zwar gegen den Andrang von Stofsmotiven und Leidenschaften. In andern Fällen verlören wir uns erst recht an die widersittlichen Antriebe. Denn die Hauptsache fehlte, die sittliche Kraft, den Bewufstseinslügen, mit denen uns jene Antriebe überrumpeln, ins Auge zu schauen. Wir glichen Kämpfern, die zwar in offener Feldschlacht siegen, aber in jeden Hinterhalt hineinfallen. An diese Tugend der inneren Wahrhaftigkeit, die Kardinaltugend nicht nur der Personwertmoral, sondern jedweder Sittlichkeit, schliefsen sich die übrigen, wie an eine Königin das Gefolge.

Zunächst die Tapferkeit, seine Überzeugung auch nach aufsen zu bekennen und zu leben, was immer

bezüglich unseres Scheinwerts in den Köpfen der Mitmenschen die Folge davon sei. Man ist dies gar nicht erst Andern (Fremdwertmoral), sondern schon sich selber (Personwertmoral) schuldig. Ohne das erhöbe man sich nie zur Würde moralischer Individualität. Die echte sittliche Gesinnung verlangt Unabhängigkeit von der öffentlichen Meinung, auch wo diese gegen uns ist. Wir sollen Mittelpunkt und Regel unseres Lebens nicht in der Welt aufser uns, sondern in der Geistigkeit in uns haben; derart, dafs wir, selbst wenn wir mit der Aufsenwelt harmonieren und mit der öffentlichen Meinung übereinstimmen, dies nicht als ein Echo, sondern als ihr lebendiger Faktor thun.[1]) Es giebt neben der Lüge des Bewufstseins keinen schlimmeren Feind der sittlichen Selbstbejahung als Menschenfurcht. Hätte doch jeder den wahrhaftigen Sinn, seinen inneren Personwert gegen sich und andre zu behaupten, ihn zu behaupten gegen die streitenden Zustandswerte, zu denen ihn Lüge des Bewufstseins, und gegen die äufseren Scheinwerte, zu denen ihn Menschenfurcht verführen will! Schmach aber über den, der das erkannte Sittliche preisgiebt, um nichts mit Andern zu verderben. Er verrät sein Heiligstes an das Volk, unter jenen, mit denen er zusammenlebt, er ist ein Judas an seiner inneren Wahrheit.[2]) Solch einer ist tief innerlich noch verächtlicher als die, die sich selbst belügen, denn er schändet sich selbst. Statt Andern ein Sauerteig werden zu wollen, erniedrigt er sich dazu, mit den Wölfen zu heulen.

Freilich leicht ist es nicht, den Mut der Überzeugung zu zeigen. Denn wo heulten die Wölfe nicht? Überall giebt es Massen, die mit ihrem flachen Urteile, ihrem Dutzend-Denken und -Fühlen die Einzelnen zwingen möchten, sich ebenso wie sie an Äufserlichkeiten und Nichtigkeiten zu verlieren. Sie merken ganz wohl, ein Würdigeres und Edleres lebe, als das, woran sie den Wert ihres Daseins gehängt haben; ihre Prunk-, Trink- und Duellehre, ihr Schneidigkeitswahn sei ein erbärmliches Surrogat für innere Ehrenhaftigkeit; ihr Gleichheitspochen, das keinem Andern *mehr* gönnen möchte, reiche edelm Gerechtigkeitssinn, der Niemandem *weniger* als sich

---

[1]) Vgl. SALTER, *Religion der Moral*, a. a. O. S. 66.

[2]) Wer die Wahrheit kennt und bekennet sie nicht,
Der ist fürwahr ein erbärmlicher Wicht! (Studentenlied.)

gönnt, nicht das Wasser; den äufseren Glanz ihrer Zugehörigkeit zu bevorzugter Kaste könne jeden Augenblick die Seelengröfse eines Ärmsten und Niedrigsten überstrahlen, und wäre es — der Sohn eines Zimmermanns. Trotzdem übertäuben sie ihr heimliches Ungenügen, indem sie Lob von einander nehmen. Einander schmeicheln sie, einander machen sie sich vor, gerade ihre Seichtigkeit sei normales und gesundes Vorhalten. So hetzen sie sich gegenseitig in eine stets erfolgreiche Bewufstseinslüge; erfolgreich, denn je seichter und oberflächlicher sie sind, mit um so mehr Stimmen multiplizieren sie sich und um so üppiger rankt sich Hochmut um ihre Hohlheit. Kein Wunder, dafs sie den Anblick solcher hassen, die ihnen durch's Beispiel zeigen, wo wahre Menschenwürde liegt. Das Beispiel wollen sie weg haben.[1]) Tönt es doch ihrem Unwerte lauter, als alle die Beschönigungen, mit denen sie sich einander Werts versichern. So erwacht in den Massen erst recht und gefährlicher als bei einzelnen jener furchtbare Wille, zu verführen (vgl. oben S. 94/5), nämlich die zu verführen, die nicht schon, vom Naturtriebe der Nachahmung gefafst, von selbst mitthun. Deshalb ruhen sie nicht, als bis auch der vorher Reine im Schmutze kriecht, oder sie drücken die mit Gewalt, deren blofses Dasein ihnen den Spiegel hält. „Kreuzige, kreuzige!", rufen noch heute, wie zu Jerusalem, alle Cliquen, Kasten und Haufen. Wehe dem Einzelnen, der nicht wie sie mit der politischen Gewalt Schacher treiben will, oder nicht Petitionsstürme unterzeichnet, dadurch einen Druck auf die Staatskrippe zu üben, damit er reichlicheres oder müheloseres Futter erlange; oder der sich von Lohnkämpfen ausschliefst, zu denen ihn die andern Ungenügsamen und Unzufriedenen scharf machen wollen. Gewifs ist es schwer, sich hierdurch nicht beeinflussen zu lassen, nicht dem Hochdruck, der durch Nachahmung und Verführung wirkt, zu unterliegen. Es gehört Mut dazu, den Schreiern und Beifsern, die uns ihren Stand-

[1]) Ev. Joh. 3, 19–20. Das ist aber das Gericht, dafs das Licht in die Welt gekommen ist. Wer Arges thut, der hasset das Licht. 15, 18–19. So euch die Welt hasset, so wisset, dafs sie mich vor euch gehafst hat. Wäret ihr von der Welt, so hätte die Welt das ihre lieb; dieweil ihr aber nicht von der Welt seid, darum hasset euch die Welt. ib. 22. Wäre ich nicht gekommen und hätte es ihnen gesagt, so hätten sie keine Sünde; nun aber können sie nichts vorwenden, ihre Sünde zu entschuldigen.

punkt, ihre Weise, unsere Person zu werten, aufdrängen möchten, zu widerstehen. Wer aber weifs, es komme auf wahren inneren Wert an,[1]) und der sei mehr, als aller optischer Scheinwert in tausend fremden Köpfen, kann trotzdem nicht schwanken. Er wird sich über den Wölfen und gegen sie behaupten, die wider ihn heulen, ihn in Acht und Aberacht, Bann und Verruf erklären.

„Ich lafs die Neider neiden und die Hasser hassen,
Was Gott mir gönnt, müssen sie mir doch lassen;
Ich bin ein Mensch und weifs mein Ziel,
Wer mich veracht', taugt selbst nicht viel;
Viel Falschheit ist auf mich gericht',
Ich bin ein Mensch und acht' es nicht,"

so gehe furchtlos durch das Leben, du Selbstgewisser, dir getreu und deiner Aufgabe!

Die Überzeugungstreue ist der eine besondere Fall von Treue gegen sich. Ihr anderer Unterfall ist die Treue gegen das, was als natürlicher Impuls im Herzen lodert. Davon sprachen wir schon (S. 143) und auch davon, dafs sich diese Treue mit der Strenge gegen sich, d. i. mit der Selbstbeherrschung über Begierden und im Affekt, paaren mufs. Ein Produkt dieser Paarung ist z. B. die Unerschrockenheit gegenüber der Meinung der Welt.

Wir haben eben die Selbstbeherrschung genannt. Von ihr sind Tapferkeit und Geduld besondere Fälle. Tapferkeit ist Selbstbeherrschung gegen die Augenblicksimpulse der Furcht und Begierden, Geduld (oder Ausdauer) ist Selbstbeherrschung gegenüber den Verstimmungen und Verdrieflichkeiten, die uns die nie ersparten Mifserfolge bringen. Selbstbeherrschung im ganzen ist gleichsam erst die Summe von lauter einzelnen Handlungen der Tapferkeit und der Geduld. Sie ist der sichtbar gewordene Erfolg, mit dem die fortgesetzte Arbeit an uns belohnt. Die Arbeit an uns wäre vergeblich, wenn uns nicht auch Weisheit lenkte. Weisheit ist die richtige Einsicht sowohl in das, was an unserm Verhalten normwidrig und was normgemäfs ist, wie

[1]) Ev. Joh. 8, 32. Und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.

in die Mittel, das Normwidrige von uns abzuthun und uns in dem Normgemäfsen erst recht zu festigen (vgl. S. 117).

5. Die Selbstbeherrschung, die wir über unsere eignen Augenblicksimpulse üben, mufs zuletzt auch unsern Standpunkt zu Andern verändern. Mäfsigen wir um unserer selbst willen unsere zornigen, neidischen, hochmütigen und rachsüchtigen Aufwallungen, so werden wir dadurch allmählich ganz von selbst milder und humaner gegen die Mitmenschen. Jene Aufwallungen sind oft nur das erste Wort, das wir aus unserm Innern gegen sie vernehmen. Wer sogleich, blindlings hingerissen, nur nach diesen Aufwallungen handelt, kommt gar nicht dazu, das zweite Wort zu hören, in dem nicht unsere selbstischen, sondern unsere altruistischen Triebe sprechen. Wer sich aber selbst beherrscht, der vernimmt auch die Stimme der altruistischen Triebe, und sein Herz vermag sich dem grofsartigsten Motivwandel zu öffnen, den die Geschichte kennt. Seine Personwertmoral beginnt, in Fremdwertmoral auszumünden; die Selbstschulung im Dienste der ersten synthetischen Vorziehensnorm wird Vorschule für den Dienst an der zweiten.[1]) Es kommt zu den Tugenden der Höflichkeit, Anständigkeit und Ritterlichkeit, in denen sich Selbstbeherrschung mit der Achtung Andrer so eigentümlich mischt.[2]) Diese Achtung Andrer erzeugt sich noch auf dem Boden der Personwertmoral. Wir kommen damit zu

[1]) Vgl. Wundt, *Ethik* [2], S. 175. „Der Naturmensch und der homerische Held jammern noch laut. Dennoch hatte in dieser Zeit der Grundsatz, in allen Dingen Mafs zu halten, schon seine Einwirkung auf die persönliche Haltung auszuüben begonnen. Bei den Römern galt das Gebot, die Manneswürde zu wahren, und besonders den Schmerz gelassen zu ertragen.“ Dies die historische Entwicklung innerhalb der Personwertmoral. ib. S. 228: „Bei den Griechen galt es zwar als eine Regel, deren Befolgung rühmlich ist, in der Unterwerfung des Besiegten Mafs zu halten. Aber nicht um der Schonung willen, die der Sieger übt, sondern wegen der Besonnenheit, die er damit bethätigt, gilt sein Mafshalten rühmlich. Nicht aber darf die Milde soweit gehen, dafs erlittenes Unrecht ungerächt bleibt. Das galt als Zeichen unrühmlicher Schwäche. Dagegen hat schon Plato ganz allgemein den Satz verteidigt, dafs Unrecht leiden besser ist als Unrecht thun.“ Dies die Entwicklung aus der Personwertmoral in die Fremdwertmoral.

[2]) Z. B. derjenige gilt für unanständig, der über eine Ungeschicklichkeit, die seinem Nachbar widerfährt, in lautes Gelächter ausbricht. (Vgl. Wundt a. a. O. S. 176.)

ihrem zweiten Gipfel, als dessen höchste strahlende Spitze der Gerechtigkeitsgedanke erscheint. Darüber im nächsten Paragraphen.

V. Die erweiterte sittliche Selbstbejahung.

§. 16. Billigkeit und Gerechtigkeit.

1. Von den ewigen Sternen, die den Menschen am Himmel der Sittlichkeit aufgegangen sind, ist einer der frühesten der der Gerechtigkeit, jener gewaltige Begriff, von dem einst Kant schrieb: besser, daſs Staaten nicht seien, als daſs Gerechtigkeit nicht sei (Met. d. S.).

Gerechtigkeit ist mehr als die Gesinnung, das geltende Recht zu pflegen und einzuhalten, sonst könnte es kein ungerechtes Recht geben. Welchen Ruf hört man aber in der socialen Bewegung unserer Tage häufiger, als gerade den, unser geltendes Recht sei ungerecht? Es sei parteiisch für die Besitzenden und unbillig gegen die Nichtbesitzenden, so sehr es diese, dem Buchstaben nach, mit den gleichen Rechten ausstatte. Wie sehr Regelung durch das Recht und nach Gerechtigkeit zweierlei ist, zeigt sich nicht minder daran, daſs man jede neue rechtliche Regelung gerechtigkeitsgemäſs zu halten sucht. Die Gerechtigkeit schwebt dabei als Ideal vor. Die einzelne Rechtsregelung, wünscht man, soll gegen das Ideal nicht verfehlen.

Gerechtigkeit ist zweitens etwas anderes als Billigkeit. Sehen wir zuerst der Billigkeit näher zu, um nachher um so besser zu erkennen, was Gerechtigkeit ist.

Der Grundsatz der Billigkeit befiehlt, **Andere untereinander** gleich zu werten, wo an ihnen selber kein Grund vorliegt, sie verschieden zu werten, und sie untereinander verschieden zu werten, wo in ihnen selber der Grund liegt, sie verschieden zu werten. Hat z. B. jemand Hunde, Kaninchen oder Vögel zu füttern und reicht seinem Lieblingstier immer das Beste oder auch nur immer zuerst, so ist er zu Gunsten dieses unbillig gegen die übrigen. Er nimmt seine gröſsere Neigung für das betreffende Geschöpf zum Grunde, es vor den andern zu bevor-

zugen; mant nennt das Parteiischkeit. An dem Tiere selbst ist nichts, was es würdiger machte, sein Futter früher oder reichlicher als die andern zu empfangen. Zugleich erhellt hier, man brauche sich, um billig zu sein, nicht auf gleiche Stufe mit seinem Gegenüber zu stellen. Wer Tiere unparteiisch füttert, achtet sie gleich untereinander, darum noch lange nicht für gleich mit sich selbst. — Ein anderes Beispiel. Ein einflufsreicher Mann soll ein Amt neu besetzen. Er wählt unter den zahlreichen Bewerbern nicht den aus, den Zeugnisse oder Erkundigungen als den tauglichsten ausweisen, sondern einen aus seiner Vetterschaft oder Korpsbrüderschaft, einen, den ihm ein guter Freund, oder ein mächtiger Hintermann empfiehlt. Das ist wiederum parteiisch und unbillig, aufserdem ist es schmähliche Rechtsbeugung, frecher Staatsbetrug.[1]) Vorher, bei der Fütterung der Tiere, lag die Unbilligkeit darin, dafs man die hungrigen Tiere nicht für gleich untereinander erachtete. Jetzt bei der Fütterung eines Menschen liegt sie darin, dafs man die Bewerber nicht für so verschieden untereinander achtet, wie man müfste. Nach ihrer verschiedenen Befähigung müfste man sie wiegen, dem Besten das Amt!, so will es die Wohlfahrt des Staates. Statt dessen wiegt jener erbärmliche Staatsbetrüger die Bewerber nach einem andern Mafsstabe. Er achtet sie für verschieden nicht nach einem Grunde, der an ihnen selber besteht, sondern abermals nach rein subjektiver Neigung. Er sieht Menschenwert mit einem falschen, parteiischen Auge. Nepotismus, Gönnertum und Konnexionswesen ist sittliche Farbenblindheit. Würde man Farbenblinden anvertrauen, ein Gemälde zu malen oder den Wachtdienst bei Eisenbahnen zu versehen? Welche wichtigen Kulturgüter hat man aber oft denen anvertraut, die sittlich farbenblind sind!

Klar liegt hiernach vor Augen, was bei der Billigkeit wesentlich ist: es handelt sich um die richtige, verhältnismäfsige Schätzung anderer untereinander, nicht um ihre Vergleichsschätzung mit einem selbst. Man selber kommt dabei nur

[1]) Ein Herrscher, der einen Mann mit einem Amt versieht, wenn in seinem Machtgebiet ein anderer Mann vorhanden ist, der für dieses Amt besser geeignet wäre, sündigt gegen Gott und das Land" (Aus dem Koran).

negativ in Betracht, nur insofern, als der Grund, jemanden unter mehreren Anderen mit Rücksicht auf einen gegebenen Zweck zu bevorzugen oder nicht zu bevorzugen, keinesfalls im wertenden Subjekte liegen darf. Nur Unterschiede in den gewerteten Objekten müssen maſsgebend sein. Fehlt man hiergegen, läſst man sich durch parteiische Nebenmotive beeinflussen, so verstöſst man gegen die Wahrheit des Denkens. Billigkeit, kann man sagen, ist also die Pflege einer besonderen Art von Wahrheit, nämlich der, die in unser Verhältnis zu den Mitmenschen eingreift und unmittelbar ihr Wohl und Wehe berührt. Unbillig sein heiſst eine Lüge des Bewuſstseins von der Art begehen, daſs sie gleichzeitig die Wahrheit verdunkelt und Andern schadet.

2. Man denke sich nun die Rücksicht auf einen Zweck fallen gelassen und das wertende Subjekt mit in den Vergleich hineingezogen. Alsdann bewegt man sich auf dem Boden, auf dem wir den Erscheinungen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit begegnen. Gerecht sein, heiſst, den Wert aller Mitmenschen untereinander und mit dem **eignen wahren gleich** setzen. Ungerecht sein, heiſst, den Wert auch nur eines Mitmenschen unter seinen eignen stellen. Gerechtigkeit ist, mit andern Worten, die sittlich richtige Lösung der Frage, wie man Menschen als solche unabhängig von ihrer Beziehung auf irgend einen Einzelzweck werten müsse. Diese Lösung läſst sich aus den leitenden Gedanken der Personwertmoral ableiten.

In der That. Der Grundsatz der Gerechtigkeit, der so schlicht wie weittragend ist, folgt unmittelbar aus der Lehre von der sittlichen Selbstbejahung. Bin ich, was ich bin, weder dadurch, daſs ich in der Meinung Anderer etwas gelte, noch dadurch, daſs ich mich in eigner Meinung über sie erhebe; liegt mein wahrer Wert vielmehr darin, daſs ich dieses seelische normbestimmte Wesen bin, das hoch über seinen Zuständen und allem Äuſseren steht: nun wohl, dann tragen meine Mitmenschen die gleiche Himmelsprägung. Wie ich meine Menschenwürde finde, indem ich von mir alles das abziehe, was Meinung, Stellung und zufällige Naturausrüstung aus mir macht, so finde ich die ihre, indem ich an ihnen das gleiche Subtraktionsexempel ausführe. Freilich ist es schwer, vom Wert eines Mitmenschen das abzurechnen,

was ich in Hochmut, Überhebung, Zorn, Hafs, Eifersucht, ja Liebe, Verehrung, Freundschaft in ihn hineinsehe. Es ist schwer, aus diesem Bilde die Farben auszulöschen, die sich aus meinen und Anderer befangenen Augen darüber hinziehen. Aber wieviel hehrer und reiner erstrahlt der Wert der fremden Personen in ihrem eignen Lichte. In jenem Glanze erstrahlen sie, den sie nicht als Naturwesen, sondern als Normwesen tragen. Vor mir steht ein armer Bettler, gebückt und mit der Gebärde der Demut. Seine Linke entblöfst den Kopf, zitternd streckt er die Rechte aus, seine Lippen leiern mechanische Bittworte. Das ist einer unserer Niedrigsten und Verachtetsten. Wie gering erscheint sein Dasein, wie verwunderlich, dafs er es aushält. Aber sind das s e i n e Farben? Es sind m e i n e Farben und die der Gesellschaft. Ich ziehe sie ab; nun erst kommt s e i n Wert zum Vorschein. Ein ganz ander Wesen steht vor mir, ein Wesen mit Gottesprägung wie ich, eine normbegabte Persönlichkeit, bestimmt, wie ich, sich zu behaupten gegen alles Gewicht von Welt um sich und in sich. Doch wie viel schwerer ist ihm dies Gewicht zugemessen als mir! Ich überlege, was thun, ob ich ihm einen Groschen, nein, eine Mark, einen Thaler schenken soll. Aber kann ich ihm denn etwas schenken, ohne seine Würde zu verletzen? Mit jedem Geschenke gäbe ich ihm blofs G n a d e. Ich wäre nur von neuem und erst recht dabei, meine Farben und die der Gesellschaft über ihn zu giefsen. Achtete ich denn auf seine W ü r d e, wenn ich ihn noch so reichlich beschenkte, wegginge und in Gedanken zusähe, wie er den Nächsten anbettelte, um wieder von dem Gnade zu nehmen? Ich unterschriebe damit gerade seine von mir gemachte Unwürde, ich sähe bestenfalls auf seine Bedürftigkeit, statt auf seinen Wert. Darum fort auch mit diesen Farben und hingesehen, so schwer es mir ankommt! Denn jetzt steht ein Richter vor mir, ein freies Wesen, an dessen Lage in 9 unter 10 Fällen die Gesellschaft und ich, was immer seine eigne Schuld sein mag, in Unterlassungssünden mitschuld sind. Löscht die Schuld aus, ihr Heutigen! Mit Armenhäusern, Volkswohlvereinen und Arbeitsnachweisstellen werdet ihr sie freilich nicht auslöschen. Damit unterschreibt ihr nur euren Schuldschein.

Doch hier spielt schon ein neuer Gesichtspunkt. Genug, wenn wir uns zunächst dazu aufraffen, Gerechtigkeit zu üben,

in allen, die Menschenantlitz tragen, die gleiche Menschenwürde zu sehen. Nichts kann bei irgend einem diesen Glanz beflecken, aufser sein eignes normwidriges Handeln. Auch jenen Bettler kann kein Anderer als er selber erniedrigen. Das thut er, wenn er sich aus der Weichherzigkeit oder Gedankenlosigkeit Dritter ein Geschäft macht und bettelt, um nicht arbeiten zu brauchen, oder wenn er die erbettelten Groschen durch die Gurgel jagt, oder wenn er im stillen oder lauten auf die schimpft, die ohne Gabe vorübergehen, als habe er ein Billigkeitsrecht auf ihre kleine Münze. Nein, guter Freund; keinen Deut von dem, was Andere schon haben, kannst du nach irgend einem Titel fordern. Denn alle Habe läfst sich als der angesammelte Erfolg gröfserer Umsicht, Geschicklichkeit und Energie derer, die sie besitzen, oder ihrer Voreltern denken. Es läfst sich von Billigkeits wegen nicht verlangen, dafs die Söhne Unfähiger an dem teilnehmen, was fähigere Väter ihren Söhnen hinterlassen haben.

3. Der Gerechtigkeitsgedanke, Andere (so lange es sich nicht um Tauglichkeit zu einem Zwecke handelt), allein nach ihrer Menschenwürde zu schätzen, ist jünger als das Recht. Er drängt sich einem erst dann als notwendig auf, wenn man schon vorher zu sittlicher Selbstbejahung gelangt ist. Kein Wunder, dafs dasselbe antike System, das die sittliche Selbstbejahung so stark betont hat, auch den Gerechtigkeitsgedanken nachdrücklich hervorhebt: die Stoa. Alle Stammes- und Standesverschiedenheiten gelten den Stoïkern für gleichgültig. Noch im Sklaven und im Weibe müsse man den Menschen achten (Wundt, a. a. O. S. 292). Nicht minder stark lebt der Gerechtigkeitsgedanke in der Lehre Jesu. Es ist wahr, der Stifter unserer Religion hat mehr und Gröfseres als Gerechtigkeit (Personwertmoral) gelehrt. Er hat selbstlose, opferwillige Hingabe (Fremdwertmoral) gelehrt und gelebt, im besondern die an Gott. Aber gerade seine Aussprüche über die Nächstenliebe gehen nicht über Gerechtigkeit hinaus. Er predigt nicht „Du sollst deinen Nächsten lieben über dich selbst“ (Fremdwertmoral), sondern „wie dich selbst“ (Personwertmoral), während wir andererseits Gott mehr als uns selbst lieben, für ihn unser Selbst verleugnen sollen. Jesus heifst uns ferner „die Feinde lieben“. Wir sollen ihnen „die andere Backe hinreichen“, wenn sie auf die eine schlagen,

d. h. wir sollen ihrer und unserer Menschenwürde (als Gotteskinder) nie, nicht einmal im heftigsten Affekte, vergessen. Auch im Affekt sollen wir uns so beherrschen und so unparteiisch gegen den Gegner bleiben (Personwertmoral), daſs wir uns stets müssen fähig denken können, ihm die andere Backe zu reichen. Es heiſst endlich im Evangelium „du sollst deine ganze Gabe den Armen geben." Warum? Aus Selbsthingabe an die Armen? Der reiche Jüngling wird vielmehr aufgefordert, Jesus zu folgen. Erst das Wort vom ungerechten Mammon giebt den Schlüssel. Die ersten Christengemeinden glaubten dies Wort so verstehen zu müssen, daſs sie kommunistisch lebten.[1])

Sehr entschieden erkennt unser heutiges Recht an, daſs alle Rechtsgenossen grundsätzlich gleich sind. Es hat dafür einen Begriff geschaffen, der jeder einzelnen rechtlichen Regelung vorangeht, den Begriff der (juristischen) Person. Er ist geradezu der Grundbegriff alles neueren geschriebenen Rechts. Er selber aber leitet sich aus dem ungeschriebenen Gesetze, das wir in unserem Geiste tragen, ab; nämlich aus dem Grundgesetze der Personwertmoral, d. i. aus jener Regel synthetischen Vorziehens, nach der das Wollen persönlichen Werts höher als alles Begehren von zuständlichem steht. Ohne die Norm, die hier regiert, wüſsten wir niemals, wo auch nur unser eigner wahrer Wert läge. Durch sie wissen wir es und entdecken den nämlichen Wert bei unsern Mitmenschen. Damit ist ohne weiteres gegeben, daſs alle Menschen als persönliche Wesen gleich sind.

4. Hat man angefangen, auch an seinen Mitmenschen die wahre Menschenwürde und sonst nichts zu achten, so folgt daraus mehr. Nicht genug, daſs man sich der Aufgabe weiht, seine eigne normbestimmte Persönlichkeit auszuleben und ihren geistigen Stempel der Welt in sich und um sich aufzuprägen. Die Aufgabe reiſst einen weiter. Sie läſst uns in Sehnsucht nach dem wahren Werte auch bei

[1]) Besonders deutlich tritt der Gerechtigkeits- bezw. Billigkeitsgedanke in der fünften Bitte hervor „Vergieb uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern." D. h. Wenn wir uns im Verhältnis zu Gott etwas gegönnt wissen möchten, so ist es nur gerecht, daſs wir jedem Mitmenschen, der im gleichen Verhältnis zu uns steht, das Gleiche zugestehen. Das Andere wäre Unbilligkeit und Selbstüberhebung.

unseren Mitmenschen erglühen. Das ist das Brausen und Wehen des sittlichen Geistes, der Ergriffenheit für unsere und aller Menschen innere Wahrheit, die zu dieser Sehnsucht treibt. Untreue gegen den Normruf wäre es, wollte jemand mit dem Dienst am inneren Wert bei sich Halt machen und nicht alles thun, um wahrer Würde überall, wo er nur kann, zum Dasein zu helfen. Der tiefsittliche Gedanke der Mission muſs ihn packen und erfüllen. Wir sind alle Missionare im Dienste der sittlichen Normen, Missionare der wahren Menschenwürde. Wir schauen um uns und erblicken Gefangene in der Sinne, der Eitelkeit und des Ehrgeizes Banden. Wir schauen in die Zukunft, und ein Königsgeschlecht steht vor uns, eine Gemeinschaft freier und in ihrer Freiheit sittlich wollender Wesen.[1]) Das Ideal eines Reiches wahrer Menschenwürde tritt uns entgegen.

§. 17. Das Ideal eines Reiches wahrer Menschenwürde.

1. Der Gedanke eines Reiches wahrer Menschenwürde ist das Parallel-Ideal zu dem der sittlichen Selbstvervollkommnung. Er trägt die Anweisung, wie er sich verwirklichen läſst und wie nicht, in sich. Nichts widerspräche ihm mehr, als der Versuch, ihn durch Zwang zu verwirklichen. Zwangsmittel können alles mögliche Andere bewirken, wahre Menschenwürde können sie nicht schaffen. „Menschenwürde wollen“ und „Zwangsmittel anwenden“, heiſst, was man im Vordersatze anerkannt hat, im Nachsatze wieder aufheben.

Das leuchtet so ein, daſs man sich wundern muſs, es oft vergessen zu sehen. Worin findet doch jeder seine eigene Menschenwürde? In der Beherrschung der Welt in sich und in der Unabhängigkeit vom Druck der Welt um ihn, d. i. von allem, was als ein mehr äuſseres auf seinem mehr inneren Sein lastet. Das erste bedeutet, daſs er sich von dem Zwange befreit hat, mit dem ihn seine sinnliche Natur zu umstricken droht. Das zweite bedeutet, daſs er den einbildenden Eigenwahn los wird, seinen Wert im Kontrast gegen fremden Minderwert zu

[1]) Vgl. Stammler, *Wirtschaft und Recht*, S. 612.

suchen, daſs er den Ehrgeiz überwunden hat, sein Bild in fremden Köpfen vervielfacht zurückgestrahlt zu sehen, eben damit aber auch, daſs er aufgehört hat, unter dem Meinungsdruck Anderer, die ihm ihr Bild von ihm als seine Würde aufdrängen möchten, befangen zu sein. Demnach ist seine eigne sittliche Selbständigkeit nicht aus einem Zwange, sondern gegen allen Aufsendruck gewachsen, und er könnte sich einbilden, bei seinen Mitmenschen ginge es anders? Er sollte ihnen das Joch, dem er entronnen ist, auflegen wollen, sollte durch sein Zuthun das Gewicht von Welt, das auf mitmenschlichen Persönlichkeiten liegt, vermehren? Er sollte mit äuſseren Mitteln auf sie drücken, wo alles, bei ihnen so gut wie bei ihm, auf das Erwachen inneren Lebens ankommt? Auch ihr wahrer Wert liegt nicht darin, daſs ein Anderer für sie denkt und sittlich will, sondern, daſs sie es für sich thun. Willst du sie dazu anleiten, o, nichts spricht so sehr zu ihrem wahren Denken und sittlichen Wollen als deines (vgl. S. 129). Bist du aus dem Geiste geboren, so wirst du ihren Geist zu treffen wissen. Deine Zwangsmittel aber würden lügen. Die sind keine Früchte von einem guten Baume, die reden die Sprache des Fleisches, das nicht an Geist glaubt. Wie, du traust der Wahrheit nicht zu, durch sich selbst zu siegen? Dann ist das, woran du glaubst, nicht die Wahrheit.

2. Man weist dagegen auf die Erfolge der niedern Dressur hin, die ganze Völker zur Sittlichkeit geführt habe. Staatliche Zwangsmittel hätten zunächst die ursprüngliche Stärke selbstsüchtiger Motive dämpfen müssen. Das erst habe in den Herzen den Boden bereitet, aus dem die Blüte selbstlosen Handelns von selbst gewachsen sei. So müsse man auch heute noch mit Zwangsmitteln für das Reich wahrer Menschenwürde pflügen. Hier übersieht man etwas. Damals hatte es sich um die Einleitung von fortschreitendem Motivwandel gehandelt, in dem die sinnlichen den unsinnlichen, die selbstischen den unselbstischen Motiven weichen.[1]) Beim Problem des wahren Menschenwerts aber haben wir es mit der Forderung einer inneren Umkehr, eines Gesinnungswandels zu thun. Dem einen Prozeſs können äuſsere Hülfsmittel entgegen kommen, den andern

[1]) Näheres: *Psychologie des Willens*, § 14, der Motivwandel.

erschweren oder vernichten sie. Der fortschreitende Motivwandel besteht darin, daſs man Handlungen, die man einst aus selbstischen Motiven begonnen hatte, aus selbstlosen fortsetzt. Hier wirken die staatlichen Zwangsmittel und haben gegen Selbstsuchtimpulse, die abseits drängen, von jeher gewirkt. Sie entfachen ein selbstisches Interesse an solchen Handlungen, die sich nachher selbstlos fortsetzen lassen. Einmal aus selbstischem Interesse gethan, sättigen diese Handlungen gleichzeitig altruistische Gefallensregungen, — der erste Schritt dazu, daſs letztere allein das Motiv des Thuns werden. Der Gesinnungswandel aber besteht in etwas Anderm. Er besteht darin, daſs man ganz Innenwesen, daſs man ein Selbstthäter im Sinne der logischen und sittlichen Normen wird, statt sich von Äuſserem, der Welt in und um sich, mitreiſsen zu lassen. Bei diesem Prozeſs hätte der Vortritt von selbstischen Motiven gar keinen Sinn. Sie können durch sich nichts beitragen, den logischen oder sittlichen Glauben zu wecken. Den kann man nur wecken, wenn man die Wahrheit selbst verkündet, an die unter Zwangsmitteln geglaubt, deren Gegenteil zu bekennen sozial geahndet werden soll. Wozu dann noch das Zwangsmittel? Es ist unnütz und schadet. Es schadet bei denen, die die Wahrheit um ihrer selbst willen glauben. Indem es zu ihrem logischen Glauben und ihrer sittlichen Gesinnung einen fremden Ansporn hinzufügt, zieht es etwas Unsichtbares davon ab. Ihr Denken und Wollen müſste sich, um echt zu sein, von dem selbstischen Motiv, das man daran geknüpft hat, erst wieder losringen. Sie müſsten die Lüge des Bewuſstseins erst wieder ausgewiesen haben, die zu ihnen schleicht, die den lebendigen Born ihrer persönlichen Überzeugung in die Giftkanäle des Interesses leiten, ihr mehr inneres, ja ihr allerinnerstes, geistigstes Selbst, zum Sklaven von mehr Äuſserem machen will. So dreht man den Überzeugungfähigen nur einen Fallstrick. Und die Anderen, die, ohne die Wahrheit einzusehen, gezwungen werden, ihre gegenteilige Überzeugung zu verleugnen oder die aus Furcht vor Ketzerei überhaupt zu keiner Überzeugung kommen? Aus ihnen werden die geistig und sittlich Toten, die Feiglinge, Heuchler, Frömmler und Kriecher, die gedankenlosen Nachschwätzer und Anhänger von Gemeinplätzen, das gerade Gegenteil der Menschen, auf die es abgesehen war. Statt solcher, die sich selbst

bejahen, die Menschenwert und Menschenwürde leben, erzieht man Sklavenseelen.

Wie anders, wenn Gesinnungen und Überzeugungen, auch die gegenteiligen, freigegeben sind! Wie sollten deren nicht vorhanden sein, da es so vieles giebt, was das klare Erkennen und reine Wollen verwirrt! Wer kennt nicht die unreife Begeisterung, die sich an Halbwahrheiten berauscht, oder die Dialektik des Zweifelsüchtigen, der den kleinsten Irrtum zum Anlafs nimmt, um seine Zustimmung zum Ganzen zu versagen? Stehen diese gegnerischen Ansichten und Einwände zur Diskussion, werden sie von ihren Bekennern in der schärfsten und beredtesten Form, die sich ihnen abgewinnen läfst, vorgetragen, dann wird sich auch demjenigen, der zuerst meinte, seinen Glauben mit Zwangsmitteln eintrichtern zu können, das träge Denken beflügeln. Auch er wird sinnen müssen, seinerseits zu überzeugen. Im Kampfe wider gegnerischen Geist wächst sein eigner. Die logische und sittliche Wahrheit, falls er sie vorher überhaupt besafs, wird ihm nach ihren Seiten, Sinn und Wesen erst wirklich bewufst. Ihr Gehalt geht ihm auf, sie wird ihm lichtvoll werden, wie er sie lichtvoll macht. Von dem, was er weifs, wird er nun reden, und was er gesehen hat, wird er verkündigen. So schiefsen ihm durch den Streit die Lebenskräfte zu, die ihm fehlten, deren Mangel sich gerade darin verriet, dafs er die gegnerische Meinung erdrosseln wollte. Er lebt selber eines mehr überzeugten und überzeugenden Glaubens und wird mit solchem Glauben Menschen fischen.[1])

3. Zu dieser Darlegung läfst sich noch etwas hinzufügen. Zuvor einen Rückblick auf die Fehlmeinung, gegen die sie sich zu wenden hatte. Die Gegner geben zu, dafs es keinen Sinn habe, die zu zwingen, die zu ihrer wahren sittlichen Würde schon erwacht sind. Was wäre auch einem sittlichen Menschen alles Äufsere, so es wider sein Gewissen spräche? Aber die jetzigen Menschen, sagt man, seien noch zu unreif. Die könne man nicht anders als durch Zwang zur wahren sittlichen Höhe hinführen. An dieser Rede erkannten wir die

[1]) Vgl. JOHN STUART MILL, *On liberty*, deutsch bei Reclam: *über Freiheit*. Zweites Kapitel: Über Gedanken- und Redefreiheit.

falschen Missionäre für Menschenwürde. Nicht darin irren sie, dafs wir allesamt geringe oder gar keine sittliche Reife haben. Aber sie versehen es im Mittel, andere zu der höchsten sittlichen Stufe, auf der wir alle nur noch die Menschen unseres sittlichen und logischen Gewissens sind, empor zu führen. Zwangsmittel entfernen von jenem lichten Reiche freier und in ihrer Freiheit sittlich wollender Wesen. Die Empfehlung solcher Mittel zeigt, dafs jemand, der sie empfiehlt, selber noch nicht gelernt hat, an sittliche Wahrheit, die rein durch ihre Göttlichkeit siegt, zu glauben. Statt dessen stellte sich uns heraus, dafs der Zwang bei den Gutgläubigen einen toten Dogmenglauben schaffe. Allen Lügen des Bewufstseins ausgesetzt, berührt er nur die Aufsenseite der Gemüter und thut nichts für Geist und Herz als Schildwache stehen, dafs sie leer bleiben.[1]) Derselbe Zwang zieht die, die im stillen anders denken, zu Heuchlern, Kriechern und Frömmlern auf.

Im Fehlschlagen dieser Methode aus sittlich Unreifen sittlich Reife zu machen, thut sich eine nachdenkliche Lehre kund. Zwangsmittel haben i m erreichten Zustande sittlicher Selbstbestimmung keinen Sinn. Durch Zwang kann man niemanden z u m sittlich freien Wesen erziehen; er zeigt die sittliche Unkraft sogar noch des Erziehers. Sollte das keinen Fingerzeig geben, wie sich das Ziel, ein sittliches Gemeinwesen zu schaffen, besser verwirklichen läfst? Behandle die sittlich unreifen Menschen so, als wären sie sittlich reif. Wehre ihnen in allem, worin sie thätlich ungerecht werden. Aber gieb ihnen schon jetzt die Rechte, die ihnen im sittlichen Zustande gebühren. Man lasse das Reich des Sittlichen sie selbst versittlichen! So predigt der wahre Missionar für Menschenwürde. Wie heifst es doch im Evangelium? „Das Reich Gottes gleicht einem Senfkorn. Wenn das gesäet wird aufs Land, so ist es das kleinste unter allen Samen auf Erden. Und wenn es gesäet ist, so nimmt es zu und wird gröfser, denn alle Kräuter und gewinnt grofse Zweige, also dafs die Vögel unter dem Himmel unter seinem Schatten wohnen können.“ (Marc. 4, 31, 32.) Es gilt jetzt, den Begriff jener Rechte herauszustellen, von denen wir eben sagten, dafs sie sittlichen Wesen gebühren.

---

[1]) ib. S. 59.

§. 18. Das Naturrecht.

1. Eine Gemeinschaft von Menschen, die sich ihrem inneren Gesetze geweiht haben, die sich nach diesem selbst bestimmen und durch nichts Äufseres ablenken lassen, das ist das Reich wahrer Menschenwürde. Es ist ein ideales Musterbild. Seine Züge beginnen sich uns, je mehr wir darauf schauen, um so mehr zu beleben.

Man braucht dazu nur die Begriffe von Gerechtigkeit und Billigkeit mit einander zu verbinden. Der eine entspringt, wie man sich erinnere, dem Gefallen an sittlicher, der andere dem an logischer Wahrheit (S. 160). Der Gerechtigkeitsgedanke fordert, vor aller Rücksicht auf Zwecke, jeden Andern mit einem selbst gleich zu achten, weil wir alle denselben wahren Menschenwert haben. Der Billigkeitsgedanke fordert, da, wo Menschen in Bezug auf Zwecke konkurrieren, sie unter einander nach dem Mafse, wie sie für jene Zwecke befähigt sind, zu werten. Beide Gedanken der Personwertmoral lassen sich verbinden, Wahrheit und Sittlichkeit zu einer grofsartigen Einheit zusammenfügen, die die ganze eine Hälfte unserer Sittlichkeit gegen die Nebenmenschen trägt. Die Liebe zu den Mitmenschen trägt die andere Hälfte (Fremdwertmoral).

Die Liebe zur vereinigten logischen und sittlichen Norm trägt die erste Hälfte der Sittlichkeit gegen die Mitmenschen. Es ist die, zu der es schon in der Personwertmoral kommt. Die Verbindung der Gedanken von Billigkeit und Recht führt nämlich zu dem Satze: überall, wo man mit Andern in Mitbewerb eintritt, soll man sich im Verhältnis zu den Mitmenschen nicht anders werten, als einem ein unparteiischer Dritter nach Billigkeit zugestände. Man kann das schlechtweg als den Grundsatz der Unparteiischkeit bezeichnen. Bei der Billigkeit, wie wir sie oben gefafst hatten, blieb die eigne Person noch aufser Spiel. Jetzt wird der Billigkeitsgedanke unter Einwirkung des Gerechtigkeitsgedankens verallgemeinert und die Parteilosigkeit auf die eigne Person miterstreckt. Der Grundsatz der Unparteiischkeit ist im Hinblick auf die Zwecke, zu denen alle Menschen von Natur gleich veranlagt sind, besonders folgenreich.

2. Mit Bezug auf die übrigen Zwecke ist es für den Einzelnen von vornherein nicht leicht, ihn sachlich anzuwenden. Gesetzt z. B., jemand habe darüber zu befinden, ob er oder ein Anderer würdiger sei, ein hohes Staatsamt zu bekleiden. Er weifs, die gröfsere Begabung für das Amt müsse den Ausschlag geben. Allein ist nicht die Neigung eines jeden sich zu überschätzen, zu stark, als dafs er gerecht und billig sein könnte, auch beim reinsten Streben danach? Er müfste denn, um die Unparteiischkeit zu wahren, in den entgegengesetzten Fehler fallen und sich absichtlich zu niedrig einschätzen. Da läfst sich das Urteil unparteiischer Dritter nicht entbehren. Examenwesen, Prüfungskommissionen, das Gutachten sachverständiger Vorgesetzter und Fachleute u. s. w. werden notwendig. Hier hat der moderne Staat Mustergültiges geschaffen. Er hat sein Beamtenwesen eingerichtet, das nach Zweigen, die den verschiedenen Verwaltungs- und Kulturzwecken entsprechen, gegliedert ist und sich innerhalb jedes Zweiges in eine Reihenfolge von Stufen auseinander legt. In ihnen finden die verschiedensten Individualitäten Raum. Teils sind sie in die straffe Organisation des Heereswesens eingefügt: es stellt zwischen den Einzelnen, je nachdem sie ausgebildet und brauchbar sind, solche Rangfolgen her, wo jeder niedere Rang jedem höhern aufs strengste untergeordnet ist. Teils können sie sich in der freien Höhenluft der Gelehrtenrepublik ausleben: hier besteht im Grunde gar kein Unterschied zwischen unten und oben, jede Begabung ist gleich jeder andern geachtet, und nur der Umfang, die Tiefe oder Neuheit der wissenschaftlichen Erfolge gilt als Auszeichnung. Dem Prinzip dieser beiden Beamtenarten folgen, bald mehr nach dieser, bald mehr nach jener Seite hin, die übrigen. Ihre Regelung wird nach den Zwecken der Rechtsprechung, des öffentlichen Sicherheitsdienstes, der Verwaltung, des Verkehrs-, Schul-, Kirchenwesens u. s. w. entschieden.

Man kann es das Naturrecht eines jeden nennen, an den Zwecken eines Kultursystems, in das er hineingeboren ist, ebensogut wie Andere mitarbeiten zu dürfen, soweit er dazu tauglich ist. Aufserdem mufs er die Möglichkeit haben, an den Platz zu kommen, für den ihn seine Begabung besonders eignet. Eine Regelung des Gemeinwesens, die ihm oder

ganzen Gruppen von Bürgern jene Mitarbeit und diese Möglichkeit entzöge, um sie einseitig anderen zu gewähren, wäre unbillig. In dem wohlorganisierten Reiche der Zwecke, als das das Beamtentum erscheint, hat jeder im Prinzip die Möglichkeit. Indem das Beamtenwesen die Staatsglieder gerade danach wertet und besoldet, was sie für jene vorgesehenen Zwecke leisten, beruht es auf der gerechtesten Grundlage. Die Menschen sind ungleich nach ihrer Tauglichkeit, dies oder jenes zu thun, spricht die Billigkeit. Dementsprechend ist das Beamtentum gegliedert. Grundfalsch freilich wäre es, wollte man den Einzelnen, weil er zufällig für einen der staatlich organisierten Zwecke höher begabt ist, als einen höheren Menschen ansehen. Über den inneren, den wahren und eigentlichen, Menschenwert kann nie entscheiden, was jemand für irgend einen Kulturzweck gilt, sondern nur, was er nach dem Mafsstabe der sittlichen Normen ist. Hier sind alle Menschen gleich. Es ist ein Krebsschaden am Leibe der heutigen Gesellschaft, dafs sie sich immer wieder über die innere Gleichheit aller sittlichen Wesen betrügt. Sie betrügt sich hierüber durch ihr elendes Kasten-, Cliquen- und Privilegienwesen.

3. Wir haben eben von der natürlichen Ungleichheit der Menschen gesprochen, davon, wie sie für gewisse Kulturzwecke verschieden begabt sind. Es giebt andere Zwecke, zu denen wir alle unter einander gleich ausgestattet sind. Hier findet der Grundsatz der Unparteiischkeit sein eigentliches Anwendungsgebiet. Hier kann ein jeder praktisch bethätigen, ob er an allen Andern die gleiche wahre Menschenwürde wie an sich achtet. Er thäte das z. B. nicht, wenn er Andern die von ihm erkannte Wahrheit verschweigt oder sie gar darüber belügt. Die Wahrheit, nämlich die wissenschaftliche, religiöse, sittliche und künstlerische Wahrheit, ist etwas, was allen geistig-sittlichen Wesen Gemeingut werden sollte. Höhere Begabung, emsigerer Fleifs, strengeres Nachdenken, regere Phantasie mögen mich befähigen, vor andern an der Gewinnung solcher Wahrheit zu arbeiten. Habe ich sie gewonnen, so ist es nur billig und gerecht, dafs ich andern von dem Born abgebe, aus dem ich getrunken habe. Die Menschen sind gleich nach ihrer geistig-sittlichen Bedürftigkeit, spricht hier die Billigkeit. Die Gelehrten und Prediger, die Künstler, Lehrer und Schauspieler empfinden das. Es will ihnen unrecht,

ja, wie einen Verrat an der Sache und an ihren Mitmenschen dünken, andern vorzuhalten, was ihnen zu schaffen, zu schauen und zu fühlen vergönnt war. Sie wollen den andern hungrigen Tauben von ihrem Reichtum mitteilen, an dessen geistig-sittlichen Schätzen diese eben so wie sie satt werden können. „Wer bin ich, dafs mir der Würfel zu meinem Glücke fiel?" denken sie oder sollten sie denken, und nun reifst es sie fort, zu lehren und zu werben, zu bezeugen und vor allem Volke zu bekennen, was ihnen von dem Höchsten, wofür Menschenherzen schlagen können, aufgegangen ist. Wer das nicht thut oder gar Andere über Geistiges und Geistliches belügt, ist nicht nur ein Egoist, ein Brecher der Fremdwertmoral. Er vergeht sich auch an der Personwertmoral. Er stöfst Mitmenschen, geistig-sittliche Wesen, wie er, von den ideellen Gütern weg, die er kennt und billigerweise auch sie kennen lehren sollte. Statt ihnen die vielleicht unwiderbringliche Gelegenheit zu geben, an seinem Gut Anteil zu nehmen, betrügt er sie darum.

Wie es ein Naturrecht aller Menschen giebt, an geistigen Gütern teilzunehmen, so haben sie, könnte man meinen, auch ein natürliches Recht auf Genufsgleichheit. Die Meinung wäre richtig, wäre Genufs etwas, das verteilt werden könnte und verteilt werden müfste. Zwar die Verteilungsmöglichkeit des Genusses läfst sich denken: man müfste für alle Menschen gleichen Geldbesitz fordern, den sie nach Belieben in Genufs umsetzen könnten. Indessen das andere geht nicht an. Genufs ist kein Objekt, das würdig ist, zur Verteilung zu gelangen. Für sittliche Gemeinschaften — und jedes Staatswesen sollte von dieser Art sein — ist Genufs ein Adiaphoron, kein Kulturwert, kein Staatszweck. Der Staat als sittliche Gemeinschaft hat keinen Anlafs, darauf zu wirken, dafs die Verschiedenheit der Genufsquoten, also zuletzt des Besitzes, wo sie vorhanden ist, aufgehoben wird. Diese Verschiedenheit müfste denn auf andere Ungleichheiten hindeuten, die mit dem Mafse geistig-sittlicher Wesen gemessen wirklich unbillig wären. Dann freilich hätte der Staat jene Verschiedenheit so weit abzuschwächen, bis sie aufhört, sittlich zu schädigen. Ist dies geschehen, was geht es dann mich an, ob meinem Nachbar hundertmal mehr zu genieſsen bleibt als mir? Das berührt weder meinen Wert als geistig-sittliches

Wesen, noch hindert es mich, die Aufgaben eines solchen zu erfüllen. Seht doch nicht mit so scheelem Auge auf den Überfluſs eurer Brüder! Daraus blickt weltliche Traurigkeit, die allzuweltliche des Neides, die den Tod wirkt, nämlich euren eignen geistig-sittlichen Tod und den des Staats, den ihr nach falschen Zweckbegriffen lenken wollt.

Wir wiederholen: wenn es sich um Verteilung des Genusses handelte, forderte das Naturrecht allerdings, daſs alle in gleichem Maſse müſsten genieſsen können. Aber daſs Genuſs verteilt werde, kann es nicht entscheiden. Es gebietet hypothetisch: wenn etwas Rechtens für einen ist, so muſs dasselbe oder Entsprechendes allen billig sein. Allein es gebietet nicht kategorisch, daſs dies oder jenes Rechtens sein muſs. Was Rechtens sein muſs, läſst sich nur gemäſs den sittlichen Aufgaben des Staates vorschreiben oder verbieten. Dieser ist keine Genuſsgemeinschaft. Er soll etwas Anderes, Höheres sein, er soll die Geltung beider sittlicher Normen wiederspiegeln; nach beiden aber ist Genuſs etwas Untergeordnetes. Nach der einen gilt Personwert mehr als Zustandswert, nach der anderen gilt Fremdwert mehr als eigner Zustandswert (und eigner Personwert). Eben hiernach richtet sich das Staatsleben. Aus der Personwertmoral empfängt es die Vorschriften der Gerechtigkeit und Billigkeit, d. i. der absoluten und relativen Gleichbehandlung der Personen. Die Staatszwecke aber, wegen deren die Personen da sein sollen, lehrt die Fremdwertmoral.[1]) Das sind keine selbstischen Zwecke, am wenigsten der Zweck des Genusses; es sind unselbstische Zwecke.

4. Die Folge seines hypothetischen Charakters ist, daſs das Naturrecht im wesentlichen nur aussagt, wie gesetzliche oder soziale Regelungen nicht sein sollen. Sie dürfen niemals parteiisch, unbillig und ungerecht sein. Parteiisch und ungerecht wäre es z. B., wenn jemand Gewissenszwang auf Andre ausüben wollte, wenn er eine rechtliche Regelung derart befürwortete, daſs ihnen bei Strafe verwehrt sein sollte, über eine Ansicht, die er für richtig hält, ihre Zweifel zu äuſsern. Er hat sich frei seine Meinung gebildet und andre sollten es nicht thun dürfen? Alle Menschen müssen ihr Streben, sich richtige

[1]) Näheres in der Fremdwertmoral unter § 86: *Individualismus und Impersonalismus.*

Meinungen oder doch, was sie dafür halten, zu bilden, gleich ungehindert befriedigen können. Er darf es nicht erst für sich befriedigen und dann den Anderen einen Knebel in den Mund stopfen wollen. Das wäre die gröfste Anmafsung und dieselbe Unbilligkeit, wie wenn er unter seinen hungrigen Tauben eine allein, nämlich sich selbst, fütterte und die andern verhungern liefse. Im Verhältnis zu seinen Mitmenschen machte er sich zur bevorzugten Taube. Freilich, er glaubt im Besitze der wahrhaft richtigen Meinung zu sein. Um so mehr haben die Andern dasselbe Recht, ihrerseits davon überzeugt zu werden. Dazu gehört die Möglichkeit freier Prüfung, für die sie ebenso fähig sind, wie er. Die darf ihnen nicht abgeschnitten werden. Die Menschen sind gleich, spricht hier die Billigkeit, und deshalb ist es das Naturrecht eines jeden, die gegebene Meinung ebenso frei annehmen und verwerfen zu können, wie irgend ein Andrer. Eine rechtliche Regelung, die die Meinung der Einen privilegierte, um sie den Andern aufzuzwingen, wäre parteiisch, unbillig und ungerecht.

Auch andere, als gesetzliche Regelungen können unbillig sein und gegen natürliches Recht verstofsen. Kein Gesetz, sondern lang eingewurzelte gesellschaftliche Gewohnheit hat manche unbillige soziale Regelung geprägt. Von solcher Art ist vor allem jene kastenmäfsige Scheidung der Stände, die das Benehmen Vieler so verschieden macht, je nachdem sie es mit Leuten, die höher, gleich oder niedriger gestellt sind, zu thun haben. Jeder hat ein natürliches Recht darauf, als Mensch nach rein sittlichem Mafsstabe geachtet zu werden. Die Kastenmitglieder dagegen behandeln nur zu oft zwar einander nach den Regeln der Ebenbürtigkeit, Höflichkeit, Anständigkeit, Gerechtigkeit und Humanität, treten dagegen solchen, die gesellschaftlich unter ihnen stehen, hochmütig, herrisch und geringschätzig entgegen. Nur der Mensch, der seine sittliche Würde verliert, ist verächtlich. Sie führen statt dessen einen Ehrenkodex ein, nach dem sie einander spezifische Ehre zumessen, über der gar oft die allgemeine menschliche Ehre, die sittliche Ehrenhaftigkeit, zu kurz kommt. Der gewissenloseste Lebemann, wenn er nur ihren guten Ton beherrscht, ihre gewählten Manieren und etwas „höheren" Bildungsanflug hat, gilt ihnen mehr als mancher ehrliche Arbeiter, der nicht gelernt hat, sich fein zu benehmen, aber das Herz auf dem rechten Flecke

hat. „Fratzenhaftes Renommistentum, gespreitzter Kastengeist, Verachtung des gemeinen Rechts und der gemeinen Freiheit saugen," schreibt Paulsen (a. a. O. II, S. 113), „aus diesem Boden ihre Nahrung." Auch die Kastenmitglieder treten ein Menschenrecht mit Füfsen. Die selbstgemachte Regelung, unter der ihr Benehmen steht, ist parteiisch und unbillig, da sie die Mitmenschen von etwas ausschliefst, die diese als sittliche Wesen ebenso wie sie beanspruchen dürfen, von der Achtung und Respektierung ihrer Menschenwürde!

5. Was ist nach alledem „natürliches Recht?" Es ist kein Recht, das irgend jemand angeborenerweise besitzt, sofern man ihn aufserhalb des gesellschaftlichen Verbandes denkt. Am wenigsten ist es ein Recht, im Verkehr mit Andern zu thun oder zu lassen, was man will, — die Anarchisten scheinen einem derartigen Wahngebilde nachzujagen. Der Begriff des Naturrechts bezieht sich auf gar nichts anders, als auf das Zusammenleben von Menschen in einer organisierten Gemeinschaft, d. h. in einer solchen Gemeinschaft, in der soziale Regelungen bestehen. „Naturrecht" ist der Anspruch, den alle Gemeinschaftsglieder kraft ihrer sittlichen Wesensgleichheit darauf haben, dafs keine bestehende Regelung irgend jemanden unbillig vor Andern bevorzugt, sei es nach der Absicht der Regelung, sei es im natürlichen Miterfolg mit ihrer Durchführung.

Das Naturrecht verbietet also keineswegs, gewisse Unterschiede unter den Einzelnen zu machen. Solche Unterscheidung fordert es im Gegenteil nach dem ersten Teilgrundsatze der Billigkeit. Es fordert sie, sobald die soziale Regelung Zwecken gilt, hinsichtlich deren sich die Fähigkeiten der verschiedenen Menschen, die daran zusammenarbeiten, **unterscheiden**. Sind derartige Berufsarten in den gesellschaftlichen Verband aufgenommen, so mufs sie freilich jeder in freier Wahl ergreifen können. Allein er mufs sich auch gefallen lassen, dafs er hier nur gerade an die Stelle, die seiner Leistung angemessen ist und in keine höhere kommt.

Andererseits darf aber auch einem Bürger im Verhältnis zu andern gleichbegabten Mitbewerbern nicht erschwert werden, dafs er die Stelle erreicht, die der persönlichen Leistungsfähigkeit entspricht. Eine soziale Regelung, die dies erschwert, wäre allerdings unbillig und gegen das Naturrecht.

Mit letzterem Beispiel stehen wir schon bei einer der sozialen Regelungen, die das Naturrecht auf das entschiedenste verbietet. Sie betreffen besonders das Gebiet, auf dem die Menschen geistig-sittlich **gleich** veranlagt sind. Keine böswillige oder ungeschickte Regelung soll auf diesem Felde die Einen notwendig besser als die Andern stellen. Hier die Gleichheit der Menschenrechte ungeschmälert zu erhalten, oder noch kräftiger zu betonen, mufs der Mafsstab jeder Gesetzgebung sein. Beispielsweise hat jeder von Natur ein Menschenrecht auf Gewissens- und Gedankenfreiheit; ebenso auf die Achtung seiner sittlichen Menschenwürde, ebenso ein Recht darauf, seinen Beruf gleich frei wählen zu können wie Andere. Er hat ein Menschenrecht auch darauf, bei der gesellschaftlichen Regelung, soweit sie gesetzliche Lasten und Pflichten auferlegt, selbst mitzuwirken und das zu gleichem Anteil wie die übrigen.

6. Hier ist etwas vorauszuschicken.

Bei der Leitung eines Staatswesens kommt es auf zweierlei an. Einmal darauf, es in der äufseren und inneren Politik so zu verwalten, dafs nicht nur der künftige Bestand dieses sozialen Zwecksystems immer mehr gesichert wird, sondern dafs es auch sittlich und kulturell beständig fortschreitet. Zu der schwierigen Aufgabe, ein Gemeinwesen zu leiten, sind die Einzelnen sehr ungleich befähigt. Deshalb ist es nur billig, dafs allein auserlesenste, politisch wie sittlich reifste Geister an der Spitze stehen und den Staatswagen lenken. Dafs sich hier viele, geschweige alle und gar zu gleichem Anteile beteiligen, hat weder logischen noch ethischen Sinn; es müfste denn Sinn haben, dafs jeder Kurpfuscher die Geschäfte eines Arztes besorge. Es handelt sich aber in der Verwaltung eines Gemeinwesens nicht nur darum, die Bahn seiner Politik zu bestimmen. Das Zweite, und damit kommen wir zu unserm Thema, ist die Auferlegung der Mittel, die dazu gehören. Sie können, auch wenn die Zwecke feststehen, unbillig genug eingefordert werden. Schon das wäre hart und ungerecht, wollten irgend welche Einzelne allein von sich aus bestimmen, welche Lasten und Pflichten den übrigen Staatsbürgern oblägen. Es steht hier ähnlich wie mit dem Gewissenszwang. So wenig sich jemand anmafsen darf, für Andere richtig zu erkennen und zu wollen, ebensowenig kann er beanspruchen, einseitig

Andere durch Zwangsmaſsregeln zu beherrschen. Er mag dabei noch so reine Ziele haben: dennoch verträgt sich Beides schlechtweg nicht, in andern die wahre Menschenwürde achten und ihnen unter Strafandrohung Befehle auflegen wollen, denen sie nicht, wenigstens im Prinzip nicht, mit die Sanktion gäben. Er maſste sich an, einseitig über sie zu verfügen, als wären sie tote Sachen und keine Personen wie er, geschaffen, sich selbst zu bestimmen.

Anders, wenn die übrigen Staatsbürger zustimmen. Es läſst sich denken, daſs sie es stillschweigend oder ausdrücklich thun. Denkt man ihr Zustimmen als stillschweigendes, so verfährt man nach dem Muster der analytischen Urteile auf dem Gebiete der Logik. Das Prädikat analytischer Urteile sagt aus, was im Subjektbegriff schon enthalten ist, das Prädikat synthetischer Urteile bereichert den Subjektbegriff um ein neues Merkmal. Entsprechend verstehen sich gewisse Leistungen der Staatsbürger analytisch, aus dem Begriffe des sittlichen Ganzen heraus, dessen Teile sie sind; sie müssten denn, ehe ihnen die Zeit naht, jene Leistungen zu erfüllen, aus dem Staatsverbande ausgeschieden sein. Sind sie das nicht, so schulden sie dem Staatswesen allein dadurch, daſs sie in dies hineingeboren sind und an dessen kulturellem Zwecksystem teilnehmen, gewisse Leistungen. Diese liegen im Begriff der Zugehörigkeit zu einer sittlichen Gemeinschaft. Die Zugehörigkeit zu einem solchen Staatswesen bringt nämlich zweierlei mit sich: einmal daſs sich seine Angehörigen gegenseitig als Mittel im Dienste inaltruistischer Zwecke betrachten, vor allem aber, daſs sie den Bestand des Staatswesens über alle eignen Güter stellen (vgl. §. 36). Hiernach versteht sich von selbst, daſs sich die Staatsbürger die Maſsnahmen gefallen lassen, die in Zeiten drohender Gefahr unverzüglich ergriffen werden müssen, um das Gemeinwesen zu sichern und zu erhalten. Dafür, daſs jene Maſsnahmen unparteiisch, billig und gerecht sind, hat weise Staatskunst zu sorgen.

Noch mehr folgt aus der Zugehörigkeit zu einer sittlichen Gemeinschaft. Es folgt, daſs sich deren Mitglieder jederzeit den Zwecken des Ganzen unterordnen und sich die Belastungen, die sich daraus ergeben, gefallen lassen. Wieder aber müssen die Belastungen unparteiisch, gerecht und billig vorgenommen werden. Ob diese Voraussetzung zutrifft, darüber kann Streit entstehen.

Er muſs verstummen, wo es rasches und einheitliches Handeln gilt, eben in Zeiten drängender Not für den Staat. In jedem andern Falle aber handelte man unwürdig an den Mitgliedern eines sittlichen Gemeinwesens, unterliesse man, sie zu fragen. Die Rücksicht auf ihr Menschentum verbietet, ihnen Lasten und Pflichten ohne ihre ausdrückliche Zustimmung aufzuerlegen. Das Gegenteil wäre Gewaltthat. Sie erscheint als solche schon deswegen, weil die Gesetze, die die Staatsbürger belasten, gegen widerstrebende Einzelne durch Zwangsmittel geschützt werden müssen. Da muſs vorher den etwa Widerstrebenden in demselben Maſse die Möglichkeit gegeben sein, das Gesetz, das sie belastet, nicht Gesetz werden zu lassen, wie den Andern, denen daran liegt, die Möglichkeit gegeben ist, es Gesetz werden zu lassen. Andernfalls lebten erstere unter der Gewalt von Machthabern. Gesetz und Recht wären bloſs ein Maschinenwerk, durch das jene von diesen beherrscht und zum Mittel angeblich der Staatszwecke, in Wahrheit vielleicht der allerpersönlichsten Zwecke gemacht würden. Nicht aber gehörten sie zu einem Gemeinwesen freiwollender Persönlichkeiten, die sich gegenseitig verpflichten, unter gesetzlicher Regelung mit einander zu leben. Da verlangt die Billigkeit nicht nur, daſs sie alle zusammen einem schon bestehenden Gesetze gehorchen. Ihr entspricht auch, daſs sie alle zusammen denselben Einfluſs auf die gesetzliche Festlegung der staatsbürgerlichen Pflichten und darauf haben, unbillige Gesetze auf gesetzlichem Wege wieder aufzuheben. Da heiſst es: ich beuge meinen Willen unter deinen, wenn er Gesetz wird, aber unter der Bedingung, daſs du gegebenenfalls auch deinen unter meinen beugst, wenn nämlich dieser Gesetz wird. Kant drückte das dahin aus, daſs kein freies Wesen ein anderes zu etwas verpflichten dürfe, worin es nicht wechselseitig diesem selbst verpflichtet gälte.

Die meisten heutigen Staatsverfassungen haben diesen Grundsatz anerkannt. Indem sie das allgemeine, direkte, gleiche und geheime Stimmrecht zugestehen, haben sie die Forderung des Naturrechts verwirklicht, daſs kein Mensch einem andern einseitig als Mittel dienen dürfe. Jeder ihrer Bürger besitzt die Möglichkeit, an der gesetzlichen Auferlegung von Lasten im gleichen Verhältnis mit allen andern Staatsbürgern mitzuwirken. Hierdurch sind die betreffenden Staaten aus Machtstaaten zu Rechtsstaaten geworden.

Aber könnte nicht gelegentlich unter jenem Zugeständnis ihre Aufgabe als Kulturstaaten leiden? Die heutigen Staaten sollen und wollen auch Kulturstaaten sein, d. i. sittliche Gemeinschaften mit inaltruistischen Zwecken. Wie nun, wenn die Personen, die wegen ihrer gröfseren politischen Fähigkeit die Staatsgeschäfte leiten können und sollen, in der Wahl der Mittel durch die Zustimmung Anderer beschränkt sind? Droht dann nicht die Möglichkeit, dafs man ihnen die Mittel verweigert, die nötig sind, um die Staatszwecke zu fördern? Die Schwierigkeit besteht. Sie belastet alles konstitutionelle Staatsleben. Ein weiser Staatslenker wird indessen hierüber hinwegsehen und daran festhalten, den Willen der Bürger zu befragen. Er wird es nicht deshalb thun, weil es die Aufgabe eines Staates wäre, sich dem Willen Einzelner oder einer Majorität unterzuordnen. Alle Staaten haben nur die eine Aufgabe, organisierte Gemeinschaften zur Verwirklichung inaltruistischer Zwecke zu sein. Es wäre falsch, sie an der Individualität ihrer Bürger, geschweige der zufälligen gegenwärtigen, ihre Grenze haben zu lassen. Aber unter den inaltruistischen Staatszwecken befindet sich der, ein Reich wahrer Menschenwürde herzustellen. Ja, die jetzige und künftige Bewirkung menschlicher Sittlichkeit ist der vornehmste Zweck alles Staatslebens. Ihn zu erreichen giebt es kein besseres Mittel, als wenn der Staat seine Angehörigen schon jetzt als sittlich freie Wesen behandelt. (Vgl. S. 168). Das geschieht, indem er ihnen das allgemeine, gleiche, geheime und direkte Stimmrecht verleiht. Dieses ist ein Vertrauensgeschenk an die gegenwärtigen Generationen der Staatsbürger. Mögen sie es nie zur Unbilligkeit gegen die künftigen Generationen, mögen sie seinen sittlichen Sinn nie zum Unsinn werden lassen!

5. Die Seele des Beamtenwesens und der Staatslenkung ist die Billigkeit, die von der natürlichen Ungleichheit, die Seele der Gesetzgebung ist die Billigkeit, die von der natürlichen Gleichheit der Menschen ausgeht. Dies sind die Eckpfeiler, auf denen ein Staatswesen, das bestehen soll, ruhen mufs. Unser Staatswesen ruht auf solchen Eckpfeilern und hat damit sittlichen Sauerteig genug, um sich in stetem Fortgange noch immer mehr zu versittlichen. Möge es auch der sozialen Frage Herr werden, in der sich ein Gemisch von Klassen- und Massenhafs, Neid, Begehrlichkeit, Anmafsung, Ungenügsamkeit und nicht zum

mindesten verkehrter Theorien um einen tief sittlichen Kern herumgelegt und ihn fast vergraben hat. So lange nicht dieser sittliche Kern im sozialen Leben zu neuem Sprofs aufgeht, wird der Staatskörper in steten Zuckungen bleiben.

§. 19. Ethisches zur sozialen Frage.

1. Zum Naturrecht der Glieder einer sittlichen Gemeinschaft gehört unter anderem, dafs jeder den Beruf, zu dem er veranlagt ist, ebenso frei wie jeder andre wählen kann. Entspricht aber das Schauspiel der Billigkeit, das wir heute noch immer erleben?

Auf der einen Seite die, die kraft ihrer Lebensverhältnisse bezw. der ihrer Eltern eine Erziehung genieſsen können, die ihren Anlagen entspricht, und sich frei einen Beruf wählen, jene Erziehung zu verwerten. Auf der andern Seite die Armen, die ohne ihre eigne Schuld allein, weil es der Druck wirtschaftlicher Einrichtungen mit sich bringt, von früher Kindheit an auf den Markt des Lebens hinausgeworfen werden. Um jeden Preis müssen sie ihre Arbeitskraft anbieten und in einer Beschäftigung verbrauchen, die sie gewifs nicht wählten, wenn sie frei wählen könnten. Ihr Beruf ist wichtig genug, um vom Staat in die Hand genommen und menschenwürdig ausgestattet zu werden, so dafs, in ihn einzutreten, ein Ziel des Strebens werden kann. Statt dessen ist er heute freudlos, hart und demütigend, weil die Existenzen, die ihn ausüben, ausüben müssen, um das nackte Leben zu fristen, individueller Willkür preisgegeben sind. Manchesterliche Hab- und Selbstsucht wartet ja nur darauf, dafs solche Existenzen da sind, und benutzt sie, mit ihrer Hilfe Profit über Profit zu machen.

Wie die Ungerechtigkeit und Unbilligkeit aus der Welt schaffen, die darin liegt, dafs bei den bestehenden Verhältnissen die Einen ihren Beruf frei wählen können, Andere aber in eine Lohn- und Fronarbeit hineingedrängt werden, die ihnen nur den Lebensunterhalt gewährt und sie jeder Ausnützung aussetzt?

2. Verstaatlicht das Eigentum! hat man geantwortet. Dann verschwindet die Unbilligkeit und Ungerechtigkeit.

Wer so antwortet, steht auf einem von zwei Standpunkten: entweder er hält die Verstaatlichung des Eigentums schon an

sich für eine ethische Forderung, für einen politischen Selbstzweck, oder er sieht darin nur ein Mittel, wie er meint, das einzig mögliche, um die oben gerügte Unbilligkeit zu beseitigen.[1]) Im ersten Falle geht er von dem Gedanken aus, es gebe ein Naturrecht auf Gütergleichheit. Ein solches indessen läfst sich auf keine Weise ableiten. (Vgl. oben S. 172 f.) Man weist zwar auf die gleiche Anlage aller Menschen, zu genieſsen, hin. Allein Genufs ist kein Faktor, der eine sittliche Rolle spielt. Die Personwertmoral läfst uns ihm gleichgültig gegenüberstehen (vgl. ib.), und die Fremdwertmoral lehrt begreifen, dafs das Streben sittlicher Personen auf alles eher als auf Genufs gerichtet sein soll (vgl. §. 36). Bestehen keine Gründe für die Gleichheit, so giebt es umgekehrt genug Gründe für die Verschiedenheit der Güter. Diese entspricht der Billigkeit, wenn anders der Staat eine Gemeinschaft mit inaltruistischen Aufgaben ist und die verschiedenen Kulturzwecke verschiedenen sittlichen Wert haben (vgl. §. 36). Gewifs wäre es innerhalb eines sittlichen Gemeinwesens unbillig, versorgte es nicht jedermann, der kulturell arbeitet, mindestens mit dem Existenzminimum, auch dann, wenn er arbeitsunfähig geworden ist. Diesen Mindestbetrag mufs man für alle dem Staat geleistete Arbeit gleich ansetzen. Im übrigen aber ist die meiste Arbeit inhaltlich ungleich, sowohl innerhalb der einzelnen Arbeitsarten, wie im Verhältnis der Arbeitsarten unter einander. Hier verlangt die Billigkeit, dafs sich mit dem höheren Kulturwert der Arbeit auch das daran geknüpfte Einkommen erhöhe (bis es eine gewisse höchste Grenze erreicht). Dies zu fordern, ist nicht nur billig, sondern auch pädagogisch weise. Das höhere Einkommen wirkt wie eine Prämie, die auf den höheren Leistungen steht und dazu anspornt. Es ist nicht gerade schön, wenn man jene Leistungen um der Prämie willen vollbringt. Aber die Prämie wird in der Regel auch nur den ersten Anstofs zu solcher Thätigkeit geben. Motivwandel bewirkt allmählich, dafs einem die Thätigkeit nachher von selbst ans Herz wächst. Kurz, Ungleichheit der Gehälter und demnach der Güter überhaupt, nicht Gleichheit des Besitzes, ent-

[1]) Im ersten Falle ist das Prinzip falsch, im zweiten das Mittel verfehlt. Vgl. u. a. *Sozialaristokratische Ideen* von K. Freih. v. Manteuffel, Berlin, 1896 (Liebmann), S. 15 ff., S. 18 ff.

spricht der Billigkeit. Daran erläfst auch der Umstand nichts, dafs der Begüterte mit seinen gröfseren Mitteln unwürdig leben, ja andere schädigen kann (z. B. der Grofskaufmann den kleinen Gewerbetreibenden im Konkurrenzkampf). Greift solche Schädigung ein, so beschränke man, ohne ungerecht zu werden, ihre gesetzliche Basis.

Die zweite Meinung betrachtet den Kommunismus nur als Mittel, die heutigen wirtschaftlichen Schäden zu verbessern. Auch als solches ist er unzulässig. Neben sehr zweifelhaftem Nutzen für den Zweck, den man damit anstrebt, hat er die gröfsten kulturellen Schäden im Gefolge.

Das ist oft ausgeführt worden,[1]) wir brauchen hierbei nicht zu verweilen.

Wie aber sonst der Ungerechtigkeit und Unbilligkeit steuern, von deren Schilderung wir ausgegangen sind? Sie hört in dem Augenblicke auf, wo freie Wesen den „Beruf des Arbeiters" freiwillig wählen. Dazu mufs er wählenswert gemacht werden, und das kann durch den Staat geschehen. Der Staat sollte die soziale Bewegung, in der so viel unsittliches Beiwerk geht, versittlichen. Mag er die Arbeiter organisieren, sie zu einer eignen besondern Beamtenklasse (oder mehreren) mit angemessenem Gehalt, Alters- und Unfallspension machen und sie unter Wahrung seiner Oberaufsicht den Unternehmern vermieten. Hat man sich nicht schon bei der deutschen Sozialgesetzgebung bestrebt, für die Arbeiter, ohne dafs man sie gerade als Beamte dachte, nach dem Muster der Beamtenverhältnisse zu sorgen? Noch einen Schritt weiter in der Verstaatlichung der Arbeitskräfte, und unser Gemeinwesen wird vielleicht nicht nur um einen Schritt, sondern um viele sittlicher und den Forderungen der Gerechtigkeit angemessener werden. Ohne diesen Schritt wird der Kampf zwischen zwei selbstsüchtigen Heerlagern stets weiterwogen; die Fehde derer, die nichts von schenkendem Gleichheitssinne haben, der keinem weniger gönnen möchte als einem selbst, mit denen, die voll vom nehmenden Gleichheitssinn sind und keinem mehr als sich gönnen möchten (sozialdemokratischer Zukunftsstaat von lauter Nummernmenschen). Die Kosten des Kampfes bezahlen dann nach wie vor die Unparteiischen. In Krankenhäusern, Armenunter-

[1]) Vgl. Manteuffel, *Sozialaristokr. Ideen.*

stützungsvereinen und andern Veranstaltungen der Wohlthätigkeit heilen sie die materiell Wunden, in Gefangenen- und Zuchthäusern verwahren und verpflegen sie die sittlich Wunden, die jener Krieg hinterläfst.

3. Hinter der Unbilligkeit, dafs bei den heutigen Verhältnissen nicht alle Staatsbürger ihren Beruf frei wählen können, versteckt sich, hat man gemeint, eine andere. Wäre nicht, fragt man, der Arbeiterberuf schon wählenswert genug, wenn die Arbeiter in billiger Weise an dem Gewinne ihrer Brotherren, den diese ja ohne ihre Beihilfe nie erzeugt hätten, teilnähmen? Freilich hat man hier den richtigen sittlichen Gesichtspunkt meist verfehlt. Nicht, als liefse sich die Selbstsucht so vieler Arbeitgeber entschuldigen, über deren Profitgeist die Sittlichkeit weint, die auf Menschenliebe gründet. Aber einem Anspruche der Gerechtigkeit, mit ihren Arbeitern zu teilen, unterliegen sie unter den heutigen Verhältnissen nicht.

Warum nicht, wird schrittweise (siehe 4, 5, 6, 7) klar werden.

4. Im modernen Staat besteht eine Unterhaltungspflicht denen gegenüber, die sich nicht selbst ernähren können. Sie liegt z. B. in Preufsen den Verwandten der arbeitsunfähigen Personen ob, sonst, wenn jene nicht dazu in der Lage oder nicht vorhanden sind, der Heimatsgemeinde. Vorausgesetzt, der Unterstützte sei dauernd arbeitsunfähig und sei es immer gewesen, so empfängt er also eine Leistung, ohne dafür in seinem ganzen Leben auch nur einmal eine Gegenleistung geboten zu haben. So gewifs es hier Menschenpflicht für andere (zweite Vorziehensnorm, Fremdwertmoral) und zwar eine der nächsten und unmittelbarsten ist, solchen Unglücklichen nicht umkommen zu lassen, — ein Recht (erste Vorziehensnorm, Personwertmoral), so unterstützt zu werden, kann er nicht erheben. Er kann jene Fürsorge unter keinem Titel natürlichen Rechts beanspruchen, sondern steht zur Gesellschaft in einem ähnlichen einseitigen Hilfsverhältnis wie Kinder zu Eltern. Da giebt es keine Rechtsfragen,[1]) sondern nur Fragen menschlichen Erbarmens. Insofern gesetzliche

[1]) Im Sinne des natürlichen Rechts, das auf dem synthetischen Vorziehen erster Art beruht.

Auch zu jedem Akt privater Mildthätigkeit ist nie der Empfänger im Sinne der Billigkeits- und Gerechtigkeitsmoral berechtigt, kann sich nur der

Regelung dem Staate oder den Verwandten dennoch eine Unterstützungspflicht auferlegt, geht hier das Gesetz über das Naturrecht (und damit über die erste Willensnorm) hinaus und wird von der höheren Sittlichkeit der zweiten Willensnorm (Humanität) beeinflufst.

Spender im Sinne der Fremdwertmoral vor dem eignen Gewissen verpflichtet fühlen. Scham freilich über jene Sorte von Wohlthätigen, die da sagen: „wenn der Reiche keinen Armen fände, gegen den er die Tugend der Mildthätigkeit durch Almosengeben ausüben könnte, so würde es, fürchte ich, für ihn gänzlich unmöglich sein, in den Himmel zu kommen. Er lernt zu viele Lehren der Entsagung, des Glaubens und des Hoffens von den Armen. Er geniefst zu viel Befriedigung in der Sorge für deren Bedürfnisse, er empfängt zu viele Warnungen vor seinem Stolze und seiner Selbstbefriedigung. Bedenket, dafs selbst, wie es jetzt ist, er nur wie ein Kamel durch ein Nadelöhr in den Himmel kommen kann. Es ist daher nicht weise, die Beseitigung der Armut zu erstreben, selbst wenn solch ein utopisches Projekt ausführbar wäre.“ (Aus einer geistlichen Rede mitgeteilt von SALTER, a. a. O., S. 224, 268.)

Diese Gesinnung entspricht nicht, sondern widerspricht der Fremdwertmoral. Auch nur wünschen, dafs es Armut gebe, um daraus ein Mittel machen zu können, seine altruistischen Neigungen, geschweige seine eignen Eitelkeitsbedürfnisse oder gar seine selbstischen Hoffnungen zu befriedigen, ist aller wahren Humanität ein Faustschlag ins Gesicht. Die Seele der echt Wohlthätigen verschwendet sich im Helfen, Schenken, Dienen, ohne dafs sie Dank von oben haben wollen (vgl. §. 24). Ihrer Liebesgesinnung, ihrer Gesinnung *selbstloser* Nächstenliebe ist es an sich peinvoll, dafs andere Menschen weniger als sie haben. Sie empfinden einen tief inneren Drang, die Ungleichheiten des Lebens auszugleichen, einen heiligen Hilfetrieb, das Bild der Armut und sozialen Verschiedenheit, wo immer sie es erblicken, auszulöschen. Diese verschwiegene Pflicht zu fühlen, mufs freilich ihnen überlassen bleiben. Niemand kann sie ihnen vorschreiben (vgl. §. 29). Am wenigstens können andere ein *Recht für sich* aus solcher selbstlosschönen Gesinnung ableiten, Halten jene ihre höhere Begabung, die ihnen nach irdischen Billigkeitsgesetzen den Tisch reicher als ihren Mitmenschen deckt, nur für ein Darlehen von Gott, für ein Geschenk von oben; glauben sie sich erbärmlich und klein, wollten sie diese zuströmende Fülle für sich behalten: o selig, die so reines Herzens, so zartsinnig und demütig sind, um andere nicht fühlen zu lassen, wie viel reichere Gaben sie schmücken! Darum aber, weil sie grofsmütig schenken und austeilen, hat niemand der beschenkten Andern ein *Recht*, an dem Mehr von Glücksgütern teilzunehmen, die jenen, indem sie ihre höhere Begabung gebrauchen und bethätigen, nach Billigkeit und Gerechtigkeit zufliefsen. Schwerster sittlicher Irrtum wäre es, wollte man solch ein Recht zugestehen. Martineau (a. a. O. S. 124) schreibt in dieser Hinsicht von einer krankhaften, unklaren christlichen Demut, die nicht zufrieden sei, sich vor

In jene demütigende Lage,[1]) dafs sie des staatlichen Erbarmens bedürftig werden, kommen alle, die ohne eigne Schuld brotlos sind. Nehmen wir an, es gebe keinen Stand solcher Privater, wie der Unternehmer, die den Arbeitern zu verdienen gäben, so fielen diese, weil sie brotlos blieben, samt und sonders der Staatskasse zur Last. Die Gemeinden hätten zwar die menschliche Pflicht, ihnen dauernd das Existenzminimum zu gewähren, sie aber nicht umgekehrt ein Recht, es zu beanspruchen. Damit verhielten sich die beschäftigungslosen Arbeiter zum Staate ganz anders als die Beamten. Der Staat mufs zwar auch den Beamten ein Gehalt zahlen. Auch dieses beträgt mindestens das Existenzminimum. Auch ihnen wird dieser Mindestbetrag noch dann gewährt, wenn sie arbeitsunfähig geworden sind. Hier ist aber die Pflicht des Staates gleichzeitig ein natürliches Recht, das die Beamten fordern dürfen. Ihnen bleibt das Demütigende erspart, was dem blofsen Nehmen, ohne zu vergelten, anklebt. Dürfen sie doch mit ihrer Gegenleistung an den Staat nicht schlechter dastehen, als die Arbeitsunfähigen ohne solche. Deshalb fordert es die einfachste Billigkeit, dass sie von Rechts wegen mindestens so viel dauerndes Einkommen haben, als Andern aus Gnade zukommt, und dafs ihr Gehalt im übrigen nach Mafsgabe der Leistungen aufsteige.[2])

Dies ist also der grofse Unterschied zwischen arbeitslosen Personen, die dem Staate zur Last fallen, und seinen Beamten: die letzteren dürfen auf Grund ihrer Gegenleistung als ein Recht beanspruchen, was die ersteren (immer unbeschäftigt gedacht) als eine Gnade erhalten. Auch für die Arbeiter

Gott im Himmel des Mangels an Menschenliebe zu beschuldigen, sondern davon spreche, als hätte sie Mitmenschen ein Unrecht gethan und müfste von ihnen Vergebung wegen solcher Unterlassung erflehen. Diese Sprache, bemerkt M. sehr richtig, sei nicht wahr. Sie ziele darauf, den Umkreis menschlicher Verantwortlichkeit zu verwirren und neidische Geister mit den Ansprüchen eines Rechts, das man ihnen schulde, zu erfüllen, während man sie viel eher zu ihrer Pflicht rufen sollte.

[1]) Für das natürliche Empfinden liegt immer etwas Demütigendes darin, einseitig zu empfangen, ohne geben zu können. Solches blofse Nehmen, ohne zu vergelten, erscheint einem im Sinne der zweiten Vorziehensnorm selbstisch, sittlich anstöfsig und unwürdig (vgl. §. 35).

[2]) Dies gilt für die Dauer der Thätigkeit. Ein Billigkeitsgrund aber, den höheren Beamten nachher höhere Pensionen zu zahlen, ist nicht ersichtlich.

folglich verwandelte sich die Gnade in einen Rechtsanspruch, sobald sie der Staat für die Dauer ihrer Arbeitsfähigkeit im Dienste seiner Zwecke verwendete. Besteht zu letzterem Dienst auch nur im entferntesten die Möglichkeit, und sie besteht in jedem modernen Gemeinwesen, so wäre es ungerecht, wollte der Staat die Arbeiter beschäftigungslos bleiben lassen. Er dar ihnen die Gelegenheit nicht entziehen, auf Grund von Gegenleistungen das Gnadengeschenk, das sie empfangen, in einen Rechtsanspruch zu verwandeln und sich so vor sich selber menschenwürdiger zu stellen. Vielleicht sind die Dienste, die sie dem Staate leisten können, nicht grofs genug, als dafs ihr Gehalt über das dauernde Existenzminimum hinaufgehen müfste. Aber wenn sie ihm überhaupt Dienste leisten, die er gebrauchen kann, so haben sie ein Menschenrecht darauf, zu solchen herangezogen zu werden. In keinem anderen Sinne läfst sich von einem natürlichen Rechte auf Arbeit sprechen, in diesem Sinne aber mufs man davon sprechen. Unter den arbeitskräftigen Personen eines Gemeinwesens, verlangt die Billigkeit, darf es nicht blofs den einen, den Beamten, sondern mufs es allen gleichmäfsig ermöglicht sein, aus einem so peinlichen Verhältnis herauszukommen, wie dem, einseitig staatliche Gnadenleistungen zu empfangen. In diesem Verhältnis dürfen und sollen nach der Natur der Sache nur die wirklich und dauernd Arbeitsunfähigen stehen.

Dies über die Stellung der arbeitsfähigen, aber brotlosen Personen zum Staat.

5. In einem anderen Verhältnis stehen die Arbeiter, unter denen wir uns nach wie vor arbeitsfähige, zunächst brotlose Personen denken, zu den Unternehmern, die ihnen Beschäftigung geben. Je nachdem man dies Verhältnis auffafst, erscheint der Anspruch der Arbeiter, sich am Gewinn der Unternehmer zu beteiligen, berechtigt oder unberechtigt.

Er kann äufserst unberechtigt erscheinen. Man denke an jemanden, der seit langer Hand ein gewinnbringendes Geschäft vorbereitet hat. Um es abzuschliefsen, mufs er im letzten Augenblicke über Land fahren. Das kann er nicht, ohne Kutscher, Wagen und Pferd zu mieten. Dürfte hier der Kutscher, wenn er wüfste, worum es sich handelt, einen Anteil am Gewinn verlangen? Ohne seine Beihilfe käme das Geschäft nicht zustande. Also, könnte er vorbringen, müsse er billiger-

weise als Teilnehmer des Geschäfts gelten und zwar als Teilhaber mit der Höhe des Fahrlohns. Diesen wolle er sich jetzt noch nicht einhändigen lassen; denn dann ginge er mit seiner Einlage auch seines Gewinnanteils verlustig. Deshalb bitte er sich jenen Lohn erst später, zur Eingangszeit des Gewinns, zurück. Er verlange dann aber auch seinen Gewinnanteil in der Höhe, wie sich der Fahrlohn zur Einlage des Fahrgastes verhalte. — Sicher wäre solches Verlangen im höchsten Grade unberechtigt. Die Leistung des Kutschers, diejenigen, die es wünschen, gegen Entgelt beliebige Strecken weit zu fahren, hängt mit dem Unternehmen, das der Fahrgast beabsichtigt, nicht innerlich zusammen. Diese Leistung bleibt für das Geschäft eine rein äufserliche. Jeder Vergnügungsreisende kann sie ebenso in Anspruch nehmen wie der Geschäftsmann, ebenso jeder Patient, der spazieren fahren mufs. Hier liegt daher, dem Wesen der Sache nach, kein Teilnehmerverhältnis vor. Mit gleichem Rechte könnte sonst der Schneider Teilnehmerschaft verlangen, der die Kleider liefert, ohne die unser Geschäftsmann die Fahrt nicht antreten könnte; mit gleichem Rechte der Arzt, der ihn gesund und damit fähig gemacht hat, das Geschäft einzuleiten.

Man betont nicht selten, ein Arbeiter stünde seinem Fabrikherrn nicht anders, als ein Kutscher jenem Geschäftsmann, gegenüber. Auch der Arbeiter sei nach der Natur seiner Leistung nur berechtigt, für diese Leistung Entgelt zu verlangen, nicht aber den Teilnehmer zu spielen. Das was er thue, trage am allerunwesentlichsten dazu bei, dafs der Geschäftsgewinn des Fabrikherrn entstehe. Andere Faktoren, die nicht vom Thun des Arbeiters abhingen, entschieden darüber viel mehr. Trifft diese Auffassung zu, so müfste entschieden geleugnet werden, dafs die Arbeiter einen Rechtsanspruch haben, sich am Gewinn des Fabrikherrn zu beteiligen.

Vielleicht darf man aber erwidern: das Verhältnis der Arbeiter zum Fabrikherrn ist nicht so, dafs das Beispiel vom Kutscher darauf zutrifft. Ihre Leistung hängt mit dem Nutzen des Unternehmers organisch zusammen. Der Unternehmer macht ja sein Geschäft mit wesentlicher, vorausgesehener und vorausgesetzter Beihilfe der Arbeiter. Deshalb entspricht es der allernatürlichsten Billigkeit, dafs er sie am Gewinne, nein, schon an den Eingängen, die ihm aus dem Gesamtunternehmen zufliefsen,

teilnehmen läfst. Mifsglückt das Unternehmen, so ist nach dieser zweiten Auslegung freilich mit dem Einsatze des Unternehmers auch der der Arbeiter verloren. Dauert es längere Zeit, bis die Eingänge kommen, so müssen mit dem Unternehmer auch die Arbeiter warten. Kommen jene Eingänge, so müssen sie aber auch im Verhältnis der Einsätze geteilt werden.

6. Das Heer der Arbeiter zweifelt nicht, dafs ihre Ansprüche auf Gewinnbeteiligung billig sind. Gesetzt, sie hätten recht, das Bedenken, ob ihre Leistung Gewinnbeteiligung begründe, fiele fort, so besteht hierbei noch immer eine grofse praktische Schwierigkeit. Eben diese haben manche Arbeiter zum Ausgang genommen, um ihre Ansprüche, am Gewinn teilzunehmen, auf das mafsloseste zu übertreiben.

Um nämlich die Gewinnbeteiligung der Arbeiter auszurechnen, mufs man wissen, wie grofs, in Geld übertragen, der Einsatz von Arbeitskraft, die sie in das Geschäft mitbringen, ist. Der Unternehmer müfste, um dies herauszufinden, die Arbeit, die ihm täglich geleistet wird, nach dem technischen Wert, den sie im Gesamtbetriebe des Unternehmens hat, einschätzen. Hierbei müfste der Arbeiter darauf gefafst sein, dafs der technische Wert seiner Leistung öfter unter dem Wert seiner täglichen Lebensbedürfnisse läge. Es könnte ja sein, dafs seine Arbeit technisch nicht einmal so viel gelte, um ihm, nach ihrem Werte bezahlt, auch nur den Lebensunterhalt abzuwerfen. Bleibt es doch denkbar, dafs eine billige Maschine dem Unternehmer dasselbe leistet. Der Arbeiter, der in der vorausgesetzten Weise Geschäfts-Verlust und Gewinn teilte, müfste sich billigerweise noch in einer anderen Beziehung bescheiden, wollte er Teilnehmer bleiben. Er dürfte den Einsatz an Arbeit, die er in das Unternehmen steckt, nicht wieder in Gestalt ihres Geldwerts hinterher herausnehmen. Das geschähe in dem Augenblicke, wo er sich für die geleistete Arbeit täglich entlohnen liefse. Überall da wenigstens, wo die Höhe des Lohns dem unverzinsten (bezw., bei wöchentlicher Lohnzahlung, dem auf eine Woche verzinsten) Geldwerte seiner Arbeit gleich wäre, erlöscht seine Teilnehmerschaft, sobald er den Lohn empfängt. Er müfste sich also gefallen lassen, überhaupt keinen Lohn zu empfangen, um im Verhältnisse der Teilnehmerschaft bleiben zu können. Nur wenn der Lohn, den ihm der Unternehmer zahlt,

hinter dem Wert, den seine Arbeit, maschinell berechnet, hat, zurückbleibt, besteht die Teilnehmerschaft des Arbeiters fort. Fordert und erhält dieser aber gar, seine Lebensbedürfnisse zu bestreiten, einen Lohn, der den technischen Wert seiner Arbeit übersteigt, so ist er nicht nur jedes Anspruchs auf Teilnehmerschaft quitt, sondern hat aufserdem den Arbeitgeber in einer ganz unbilligen und ungerechten Weise übervorteilt. Der Gesichtspunkt der Lohnzahlung mufs also ausscheiden, dann erst stellt sich das natürliche Verhältnis des Arbeiters zum Unternehmer als das einer Teilnahme an Schaden und Gewinn, nach Mafsgabe des Einsatzwertes, heraus.

So billig, ehrlich und ethisch einzig zulässig die Berechnung der Arbeiterleistung nach ihrem technischen Werte ist, sie läfst sich praktisch nicht durchführen. Hält man also an dem Standpunkt fest, dafs der Arbeiter ein Anteilrecht am Geschäftsgewinn habe, so mufs man die ihm zukommende Teilquote auf anderem Wege ermitteln. Solcher kann freilich nur ein Notbehelf sein. Eben dieser Notbehelf hat sich in den Köpfen mancher Arbeiter so zur Hauptsache herausgewachsen, als wäre er die ganz selbstverständliche Weise, das Verhältnis von Unternehmer- und Arbeiterleistung zu ermitteln. Welches ist der Notbehelf? Das Gesamtkapital, das der Unternehmer in das Geschäft legt, trägt, sagt die Theorie des „Mehrwerts“ für sich allein nicht mehr als die landesüblichen Zinsen. Was der Geschäftsbetrieb über diesen Zinssatz hinaus abwerfe, (Mehrwert), sei im wesentlichen durch die Leistung der Arbeiter geschaffen, die das Rohmaterial erst in wirtschaftlichen Wert verwandelten. Folglich gebühre diesen, nach Abzug einer Risiko- und Leitungsprämie an den Geschäftsleiter, der ganze übrige Betrag des Mehrwerts.

Diese Berechnung trägt den Stempel der Parteiischkeit. Wie wenig sie stichhält, zeigt sich, sobald man sie von der anderen Seite her vornimmt. Im Geschäftsbetrieb steckt die Kraft der Arbeiter. Hätten sie diese für sich allein ausgegeben und verzinst, so hätten sie am Jahresschlufs so viel Vermögen, als ihre Kraft für sich allein betrachtet an Geldwert gilt. plus den Zinsen dieses Geldwerts. Nun hat die menschliche Arbeitskraft für sich allein gar keinen Wert, folglich verzinst sie sich mit dem Betrage Null. Über diesen Zinsbetrag Null hinaus entsteht erst durch den Geschäftsbetrieb ein Mehrwert.

Er entsteht, indem sich die Kraft der Arbeiter mit andern Faktoren, als da sind Rohmaterial, mehr oder minder feine Maschinen, Umsicht in der Leitung des Betriebs, vorschauende Klugheit, die Absatzmärkte für das entstehende Produkt zu erspähen, Geschicklichkeit, die Märkte gegen Konkurrenten zu behaupten etc., zusammenthut. Offenbar kann jener Mehrwert nur auf Rechnung der genannten andern Faktoren kommen. Sie stammen vom Unternehmer; folglich gebührt diesem der volle und ganze Mehrwert.

Man sieht, wie mifslich der Notbehelf ist, die Gewinnbeteiligung am Mehrwert auszurechnen. Man kann die Rechnung nach Willkür bald zu Gunsten des Arbeiters, bald des Arbeitgebers kehren. Am wenigsten lassen sich die mafslosen Ansprüche verteidigen, die manche Arbeiter auf Grund solcher Rechnung erheben. Nur guter Wille und gegenseitiger Billigkeitssinn bei Arbeitern und Unternehmern können die praktische Schwierigkeit umgehen, die hier vorliegt. Dazu müssen beide Teile dessen eingedenk bleiben, dafs sie nach ethischen und logischen Begriffen in keinem andern als jenem Verhältnis zu einander stehen, das wir oben geschildert haben (Teilnehmerschaft mit Berechnung der Arbeit nach ihrem technischen Wert, unter Wegfall der Lohnzahlung). Es hat den Vorzug theoretischer Klarheit und deutet nicht für die Rechnung, aber für das Gewissen an, wo die Ansprüche dieses oder jenes Teils die Billigkeit überschreiten.

7. Soweit das Verhältnis des Arbeiters **zum Unternehmer**. In der sozialen Frage hat es sich mit dem des Arbeiters **zum Staate** vermischt. Man thut zuerst so, als bestände gar nicht die früher (S. 183 ff.) genannte Beziehung des Staates zum Arbeiter und schiebt alles, was hierher gehört, bereits mit auf die Privaten hinüber, deren Unternehmungsgeist die Arbeiter beschäftigt. Darauf betrachtet man die so geschaffene Zwitterstellung der Unternehmer unter sittlichen Gesichtspunkten, von denen sie nur einer wirklich trifft. Der zweite müfste sich eigentlich an die Adresse des Staates richten, und der dritte kann erst in Kraft treten, wenn im Sinne des zweiten vorher richtiges Recht geschaffen ist.

Die Unternehmer nämlich zahlen einen Lohn, den das einst mehr als jetzt genannte „eherne Lohngesetz“ bestimmt. Freilich, schon in diesem spiegelt sich die Verwirrung des vorliegenden

Verhältnisses. Denn die Unternehmer zahlen einen Lohn, der sich in nichts nach dem technischen Wert richtet, den die ihnen geleistete Arbeit innerhalb ihres Geschäfts bedeutet. Technisch giebt es keinen Unterschied zwischen dem Kaufe von Menschenarbeit und dem von Pferde- und Maschinenkraft. Die menschliche Arbeit, sofern sie rein mechanisch ist, müfste ebenso viel wie das gleiche Mafs von Pferde- oder Maschinenarbeit kosten. Nur müfste man Pferde und Maschinen erst anschaffen und unterhalten; das gäbe Nebenkosten. Dafür gehörten aber auch Pferde und Maschinen den Arbeitgebern als Dinge zu eigen und könnten niemals am erzeugten Gewinne teilnehmen. Sie erhielten auch keinen Lohn, mit dem der geleistete Arbeitseinsatz zurückgezahlt und das Teilnehmerverhältnis abgelöst wird. Die Arbeiter erhalten Lohn und werden dadurch von der Teilnehmerschaft abgelöst. Nach dem ehernen Lohngesetze geschieht die Ablösung durchaus nicht nach der wahren Höhe des geleisteten Arbeitseinsatzes, sondern im Minimum so, dafs der Arbeiter vom Lohn gerade leben kann, und im übrigen danach, wie viel menschliche Arbeitskraft angeboten und verlangt wird. Nichts verbürgt, dafs hierbei der Unternehmer mehr, vielleicht viel mehr, zurück bezahlt, als er an Arbeitsleistung in sein Geschäft hineinbekommen hat. Alle von dieser Seite her gegen ihn erhobenen Anklagen treffen ihn daher — vielleicht — nicht. Er versündigt sich, wenn er so ungern höhere Löhne zahlen mag — vielleicht — an keiner einzigen Billigkeitsregel. Im Gegenteil, das eherne Lohngesetz, das ihn nicht dazu kommen läfst, die Höhe der Löhne nach dem reinen Geschäftswerte der Arbeitsleistung zu bemessen, beruht eher auf einer Unbilligkeit gegen ihn. Ist er denn den Arbeitern gegenüber unterhaltungspflichtig? (Zweiter sittlicher Gesichtspunkt.) Das ist vielmehr der Staat. Wie kommt der Unternehmer dazu, dem Arbeiter, mit dem er der Natur der Sache nach in ein Teilnehmerverhältnis (dritter sittlicher Gesichtspunkt) eintritt, den Unterhalt auch nur eines Tages zu gewähren, aufser er löste zufällig damit gerade den Einsatz an Arbeitskraft, den der Arbeiter in sein Geschäft geleistet hat, wieder ab? Und mit welchem Rechte der Billigkeit hat er gar für die Altersversorgung des Arbeiters beizutragen? Hier treffen die sittlichen Vorwürfe nicht, die man den Unternehmern so oft macht.

Etwas Anderes ist es, was sie viel eher auf dem Gewissen haben: keine Verstöfse gegen die Billigkeit, sondern gegen die Menschenliebe (erster sittlicher Gesichtspunkt). Es ist wahr, die Profite, die sie machen, nachdem sie sich ganz rechtmäfsig durch die gezahlten Löhne von der Teilnehmerschaft des Arbeiters gelöst haben, gehören — vielleicht — ihnen, ihnen ganz allein. Aber sie würden den Arbeitern in einem gewissen Verhältnis angehören, hätte bittere Not diese nicht gezwungen, ihre Einsätze gleich wieder zurückzuziehen, nachdem sie sie gemacht hatten, indem sie nämlich dafür Lohn annahmen. So können es zwar die Unternehmer aushalten, auf die Profitzeiten zu warten. Sie können, wenn diese kommen, um so üppiger leben, Villen bauen, Landsitze erwerben, vierspännig fahren, grofse Reichtümer für sich und ganze Generationen der Ihrigen sammeln; während die Arbeiter nach wie vor darben und dabei noch mitansehen müssen, was mit der Kraft, die sie ins Geschäft gesteckt hatten, auch für sie alles hätte gewonnen werden können.[1]) Möchten die Unternehmer doch weniger das thun, was sie von Rechts wegen dürfen und gegen unverschämte Forderungen der Arbeiter sogar sollen und müssen: möchten sie die Profite der Arbeiter nicht so betrachten, als wären sie ihnen verfallen! Möchten sie weniger die Lohnzahlung als eine Ablösung der Teilnehmerschaft behandeln, in der die Arbeiter ursprünglich als freie Wesen nach natürlichem Rechte der Billigkeit mit ihnen standen! Humane Liebesgesinnung kann die Rechnung auch anders begleichen. Sie kann den Lohn als Vorschufs betrachten, den der Arbeitgeber aus freiem Willen seinen Arbeitern leiht, damit diese leben können, bis die Zeit des Gewinnes kommt. Solch humaner Gesinnung gilt im Geiste auch dann noch der Arbeiter als Teilnehmer, wenn er es nicht mehr von Rechts wegen ist. Der Unternehmer zähle zur Zeit des Gewinns die Lohnbeträge, die er den Arbeitern zur Bestreitung ihres Lebensunterhaltes geliehen hat, zusammen. Darauf berechne er sie mit Zins und Zinseszins und ziehe die Summe vom Geschäftsgewinne ab (am Verlust gelten solchem Edelmute die Arbeiter nicht beteiligt). Den Rest vermindere er um eine ihm gebührende Risikoprämie und teile, was verbleibt, unter sich und

[1]) Mit anderen Worten, wie grofs der Nutzwert ihrer Arbeit für den Unternehmer ist, der sie nach dem Geldwert entlohnt.

seine Arbeiter; dies nach Maſsgabe der Einsätze, des seinen an Kapital und Intelligenz, des Einsatzes der Arbeiter an mechanischer Arbeitsleistung und auch ihrer verschiedenen Geschicklichkeit und Einsicht: sollte da nicht doch noch genug Gewinnesanteil der Arbeiter übrig bleiben, der, ihnen ausgehändigt, ihr Los verbesserte? Edelsinn wird die Rechnung so aufstellen und dabei des strengen Billigkeitsstandpunktes gern vergessen.

8. Freilich, unsere Arbeiterbewegung macht es den Unternehmern schwer, Edelsinn zu üben. Die kennt ihn selber nicht, die kennt den Unternehmern gegenüber nicht einmal den Gerechtigkeits- und Billigkeitsstandpunkt. Unsere heutigen Arbeiter, in ihrem Klassenhaſs und mit ihrer Begriffsverwirrung, sind nur zu geneigt, das was sie den Unternehmern schulden, zu vergessen. Das ist, da sich niemand anders über sie erbarmt, nicht mehr und nicht weniger als ihre Existenz. Dem Unternehmer verdankt der Arbeiter, daſs er überhaupt leben kann und nicht Hungers stirbt. Jener nimmt, indem er diesen, der sonst unbeschäftigt bliebe, beschäftigt, dem Gemeinwesen die Unterhaltungspflicht für eines seiner Mitglieder, das wider Verschulden in Not ist, ab. Indem er sogar noch zur Altersversicherung des Arbeiters beiträgt, übernimmt er erst recht die ausgebliebene Funktion des Staates gegen den Arbeiter. Das ist vielleicht wenig für ungenügsame und gegen ihre Brotherren unbillige Arbeiter. In Wahrheit ist es unendlich viel und eine Ablösung ihrer Teilnehmerschaft weit über die Grenzen der Billigkeit hinaus. Wie gar, wenn die Arbeiter dabei noch nach immer höherem Lohne, immer kürzerer Arbeitszeit verlangen und sich einbilden, zu guterletzt überdies einen Anteil am Geschäftsgewinn beanspruchen zu dürfen? Wenn ihre ganze Bewegung darauf geht, solche Lohnerhöhung und Arbeitsverkürzung zu erzwingen und ihnen die Mitverfügung über den Geschäftsgewinn, die Teilnahme am Geschäftsbetrieb in die Hände zu spielen? Wenn sie sich dazu des Notrechts der Strikes bedienen und es noch dazu miſsbrauchen, einander zu vergewaltigen und durch unerhörten Terrorismus auch diejenigen ihrer Gefährten in Ausstände hineinzuzwingen, die mit sittlichem Takte am Kontraktbruch Anstoſs nehmen? Wenn sie den Unternehmer für alles, was er für sie thut, geschäftlich schädigen wollen, um immer mehr

Zugeständnisse aus ihm herauszupressen? Die sittliche Verblendung dieser Bestrebungen wird nur durch die begriffliche Unklarheit überboten, aus der sie fliefsen.

Der Staat aber ist nicht im Rechte, wenn er sich nicht nur gefallen läfst, dafs ihm private Geschäftsleute die Unterhaltungspflicht für bedürftige Arbeiter abnehmen; wenn er zusieht, wie sie deren Teilnehmerschaft mit einer ungebührlich hohen Summe ablösen müssen, die täglich mindestens das Existenzminimum beträgt; wenn er überdies die Unternehmer gesetzlich zwingt, für die Altersversicherung der Arbeiter zu sorgen. Das heifst, eine Pflicht nicht des Rechts, aber des Erbarmens, die ihm allein gebührt, mit auf die Schultern Privater abwälzen. Sehr schön der Grundgedanke unserer sozialen Gesetzgebung, die Arbeiter mit den Beamten gleich zu stellen. Aber die Pflicht hierfür liegt nicht den Arbeitgebern mit, sondern dem Staat allein ob (vgl. S. 186). Gewifs sind die praktischen Schwierigkeiten, sie zu verwirklichen, grofs. Es bedarf dazu sozialer Gegenleistungen der Arbeiter, und das in einiger Höhe, da andernfalls die übrigen Beamtenarten unbillig in Nachteil gerieten.[1])

[1]) Man könnte daran denken, dafs sich die Arbeiter zur freien Verfügung des Staates stellten. Dieser zahle ihnen lebenslängliches Gehalt und vermiete unter sorgfältigen Schutzbestimmungen ihre Arbeitskraft an die Unternehmer, um nun statt der ersteren oder mit ihnen am Geschäftsgewinne und -Verlust teilzuhaben.

Zweiter Teil.

Die Fremdwertmoral oder die Lehre von der sittlichen Selbstverneinung.

Erstes Hauptstück.

Das synthetische Vorziehen der zweiten Art.

VI. Das Grundgesetz der Fremdwertmoral.

§. 20. A. Sein Inhalt.

Das Wollen von Fremdwerten steht über dem Wollen von Eigenwerten.

1. Indem die Stoïker die Frage nach dem wahren Personwert aufrollten und beantworteten, hatten sie, ohne es zu wissen, auf die erste synthetische Vorziehensnorm ein helles Licht geworfen. Sie hatten an jenes geistige Grundgesetz in uns gerührt, das uns befiehlt, das Wollen persönlichen Werts höher als das alles zuständlichen zu schätzen und das Wollen mehr inneren Personwerts höher als das Wollen von jedem mehr äufserlichen Personwert zu stellen. Ihnen, deren Blick für die sittlichen Erscheinungen geschärft war, begann im geschichtlichen Fortschritte ihres Systems allmählich noch etwas Anderes aufzugehen. Sie fingen auch davon etwas zu merken an, dafs noch eine zweite sittliche Gesetzlichkeit in unserem Willen walte. Bereits die ältere Stoa meinte, wer seine eigne vernünftige Natur auslebe, gebe sich eben damit an die allgemeine Weltvernunft hin. Die späteren Vertreter der Schule, Seneca, Epiktet und Marc Aurel, verkündeten immer bewufster, dafs diese Hingabe die sittliche Aufgabe in sich schliefse, ein Leben der Gemeinschaft mit den übrigen gottbeseelten Wesen zu führen und in der Gemeinschaft nach Gerechtigkeit und Menschenliebe zu handeln. Freilich haben die Stoïker niemals ganz klar erkannt, dafs sie, indem sie zur Liebespflicht gegen Gott und die Mitmenschen aufriefen, auf eine neue Norm des Willenslebens gestofsen waren. Widersprach doch diese spätere Wendung ihrer ursprünglichen Lehre von der stolzen Selbstgenügsamkeit des Weisen. Statt dafs sie

aber den Widerspruch scharf hervorhoben, stellten sie nach wie vor das frühere Problem vom wahren Personwerte in den Vordergrund und blieben bei der Meinung, alles sittliche Handeln müsse sich aus einer einzigen Wurzel ableiten lassen.

Dies ist freilich ein Irrtum. Gewifs erklärt das synthetische Vorziehen der ersten Art sehr viele Erscheinungen des sittlichen Lebens. Alle zusammen erklärt es nicht. Es lehrt zwar verstehen, dafs es billig und gerecht ist, andere Menschen gleich uns selber zu schätzen. Dafs wir uns aber für sie sogar opfern können, läfst es unbegriffen.

Träte nicht etwas ganz Anderes zu dem blofsen Billigkeits- und Gerechtigkeitsstandpunkte hinzu, so dächten wir in der That niemals daran, ihren Zustandswert, ihre Person und ihr Leben über all das gleiche bei uns zu setzen. Statt dessen ist das sittliche Leben von Thaten der Selbsthingabe gerade voll. Für diese kann die Billigkeits- und Gerechtigkeitsmoral den Boden höchstens vorbereiten. Sie macht selbstsüchtige Regungen gegen Mitmenschen seltener oder hält uns wenigstens ab, ihnen zu folgen. Sie lehrt, dafs es unseren Wert nicht erhöht, wenn wir andere schädigen oder verunglimpfen, sondern dafs wir uns erniedrigten, liefsen wir uns von Augenblicksimpulsen des Zornes, des Hasses, der Rachsucht u. s. w. hinreifsen. Indessen die selbstischen Regungen eindämmen und zurückhalten ist nur etwas Negatives. Es ist noch lange keine opferfreudige Hingabe, die wir üben können und alle Augenblicke üben. Wir üben sie z. B. im Familien- und Gemeinschaftsleben. Ebenso übt sie schon, wer für Gerechtigkeit und Billigkeit warm eintritt. Denn wer auf seine eigne wahre Würde sieht und gerecht und billig gegen Mitmenschen ist, giebt sich eben damit an ein Ideal hin und vergifst seiner selbst. Nicht blofs, dafs er gelernt hat, seinen mehr inneren Personwert über allen mehr äufseren zu setzen. Was ihn vor allem bewegt, ist der Wunsch, allein dem Gesetze seines Willens zu leben. Deshalb drängt er seine entgegenstehenden selbstischen Regungen zurück. Nicht sich liebt er, sondern das Gesetz, das er als seine innere sittliche Wahrheit erkannt hat. An die sittliche Wahrheit giebt er sich selbstlos hin, sie betrachtet er als einen höhern Zweck über sich, in dessen Dienste seine sittliche Selbstbejahung steht. Ihr weiht er sich, mit jenem idealen Zweck erfüllt er sich, für sich will er nichts

sein noch haben. Nicht daſs er sich selbst behauptet, beseligt ihn, sondern daſs er unselbstisch eine Aufgabe erfüllt.

Der tiefinnerliche Zug des Menschenherzens, nicht sich auszuleben, sondern sich an eine Aufgabe auszuleben, ist von den Stoïkern nicht als solcher gewürdigt worden. Nur unklar empfanden sie jenes Sollen, das uns befiehlt, uns nicht an Zustandswerte zu verlieren, noch eitlen Personwerts zu befleiſsigen, sondern uns an Fremdwerte hinzugeben. Erst von andrer Seite kam den Menschen des Altertums die Einsicht, daſs der tiefste Sinn unseres geistig-sittlichen Wesens nicht Selbstbehauptung, sondern Selbsthingabe sei. Unaufhaltsam kam sie jener Zeit, wo der gekünstelteste Sinnengenuſs erst recht die innere Leere, die er zurückläſst, merken lieſs, wo das Bewuſstsein des selbsteignen persönlichen Werts auf den höchsten Punkt gekommen war, um sich mit der Erkenntnis, wie ohnmächtig physisch und politisch die Träger solchen Wertes wären, desto schmerzlicher zu paaren. Es bedurfte nur eines Anstoſses, um das Gebot der Selbsthingabe ins helle Licht des Wissens zu heben. Der Anstoſs kam durch die Lehre Christi. Aus Galiläa wurde den Menschen ein neues Evangelium gepredigt, das schlichte und gewaltige von der Liebe, die höher als das Gesetz und gröſser als der Tod ist. Die Erkenntnis dieses sittlichen Faktors ist seit der Bergpredigt dem Menschengeschlechte immer mehr aufgegangen.

2. Man darf von vornherein erwarten, daſs es eine zweite Art des synthetischen Vorziehens giebt. Schon ein Blick auf den fortschreitenden Motivwandel (vgl. S. 24) nötigt dazu, solch neues Willensapriori anzunehmen. Dieser Motivwandel zeugt von einem geheimen Gesetz, das in uns waltet. Auf einem Gesetz muſs es ja beruhen, daſs die altruistischen Triebe im Laufe der Zeit so mächtig in den Vordergrund gerückt sind, und daſs sich ihre zarte Stimme langsam aber sicher Gehör verschafft hat, wie sehr auch die selbstischen Begierden andrängten. Jenes Gesetz kann nur ein Gesetz des Vorziehens sein. Denn die einfachste Erfahrung zeigt, daſs das Übergewicht der unselbstischen Motive nicht auf Rechnung ihrer selbst, d. i. ihrer gröſseren Stärke kommt. Also bleibt nur übrig, daſs sie es durch besondere Vorziehensakte erhalten: selbstloses Wollen muſs uns **in sich** vorzüglicher als selbstisches erscheinen. Synthetisches Vorziehen muſs am unselbstischen

Wollen gegenüber allem Selbstischen eine ähnliche Würde stiften, wie sie andere Akte des synthetischen Vorziehens am Wollen persönlichen Werts gegenüber allem Begehren nach Zustandswerten gestiftet hatten. Daraus und nur daraus erklärt sich der Fortgang von selbstischen zu unselbstischen Motiven.

Mit diesen neuen Akten synthetischen Vorziehens tritt zu denen, die uns bisher beschäftigt haben, die fehlende Ergänzung. Das Normgesetz der einen beherrscht die Personwertmoral. Sie bezieht sich auf unser Verhältnis zu uns. Auf ihrem Boden erwächst der Gegensatz von „tüchtig“ und „verächtlich“. Das Normgesetz der andern beherrscht die Fremdwertmoral. Sie bezieht sich auf unser Verhältnis zu etwas Fremdem, sei es fremden Personen, sei es inaltruistischen Fremdwerten. Hier wurzelt der Gegensatz von „gut“ und „böse“. Nicht äufsere historische Verhältnisse haben diese beiden sich ergänzenden Arten, synthetisch zu wählen, hervorgebracht; sie sind psychologische Grundthatsachen. Nur metaphysisch könnte man versuchen, sie weiter zu erklären. Man darf nämlich annehmen, dafs sie in der eigenartigen Ausstattung unsers Seelenwesens gründen. In den synthetischen Vorziehensakten der ersten Art drückt sich aus, wie das tragende Ich alle seine wechselnden Zustände überwiegt. In den synthetischen Vorziehensakten der zweiten Art drückt sich die Nichtigkeit der endlichen Wesen gegenüber dem hervorbringenden göttlichen aus. Auf keine andere Weise läfst sich begreifen, dafs wir uns getrieben fühlen, selbstlos Fremdwerte aller Art zu verwirklichen. Wie unerträglich ist es doch jedem edleren Gemüte, sich als Selbstzweck zu denken! Was ist uns unsere bloíse Existenz? Aufgaben wollen wir haben, an die wir uns hingeben und über denen wir uns vergessen. Etwas verwirklichen wollen wir, wollen etwas hervorbringen oder in uns darstellen, damit unser Sein nicht leer bleibe, sondern Leben und Inhalt gewinne. Wir selber als Inhalt gedacht, wie armselig und leer wäre das, und wie scheinen wir, indem wir uns Aufgaben weihen, an einem höheren Werte, der uns umfängt, teilzunehmen! Ganz von selbst drängt sich da der Gedanke auf, unsere Gottbezogenheit, unsere Angelegtheit auf etwas Unendliches über uns, sei für all dies eigenartige Erleben und Vorziehen der letzte Grund. Sie mache, dafs wir so klein vor uns erscheinen müssen, so bedürftig, in etwas Anderm zu leben; sie thue sich

vor allem darin kund, daſs uns in synthetischen Vorziehensakten das Wollen von Fremdwerten mit dem Glanze einer Würde erscheint, vor der alles Wollen eigner Werte verbleicht. Es giebt, hatten wir in der Personwertmoral gesehen, eine sittliche Selbstbejahung: wir sollen den Wert unserer Person über allen Zustandswert setzen. Die Personwertmoral, merken wir nun, ist aber nur die Vorstufe einer noch höhern Sittlichkeit: wir sollen nicht bei unserer Person stehen bleiben. Diese soll uns kein Selbstzweck sein, sondern nur ein Mittel, sie an anderes hinzugeben, sie an etwas Fremdes zu weihen. Das letzte Wort der Moral ist die sittliche Selbstverneinung.

B. Miſsverständnisse und deren Grund.

3. Man verkennt oft, daſs hier eine besondere Willensnorm vorliegt. Man sieht bestenfalls nur, wie den selbstischen die unselbstischen Regungen im fortschreitenden Motivwandel folgen. Aber man sieht nicht die willenseigne (autonome) Vorziehensnorm, die hinter den unselbstischen Motiven steht. Was sie bewirkt, den Vorrang der unselbstischen Motive, setzt man auf die Rechnung allerlei äuſserer Sanktionen, irgend eines Extragesetzes, das wir, wie man annimmt, anderswoher empfangen. Aus heteronomen Quellen sollen mit andern Worten die sittlichen Urteile flieſsen, die das selbstlose Handeln gebieten; ihre Geltung sei eine auswärtige. So **veräuſserlicht** man sie. Andererseits **verinhaltlicht** man diese Urteile und verengt dadurch ihren Umfang. Beides hängt zusammen.

Die natürliche selbstlose Sittlichkeit, um das vorauszuschicken, kennt keine Umfangsgrenze. Was immer als selbstlose Neigung in uns aufwacht, steht im Akte synthetischen Vorziehens über unsern selbstischen Regungen, gleichgiltig, worauf das unselbstische Gefallen geht. Ob ich für Kunst oder Wissenschaft, für Gott oder Vaterland oder Mitmenschen glühe, stets bin ich sittlich, wenn ich mich darüber vergesse. Nicht also über dem gewollten Inhalt, sondern über dem selbstlosen Wollen, das irgend einem Fremdwerte, und sei es dem geringsten, gilt, strahlt die sittliche Würde. Jeder Fremdwert ist in diesem Sinne Gotteswert und giebt uns eine Aufgabe, der wir uns weihen können, auf. In Gottes Hause sind viele Wohnungen, sagt schon die Bibel, d. h. es erwachen von selbst in jedem genug natürliche Regungen zu Fremd-

werten, die i h m nahegehen. Genötigt, gehalten, sich an irgend welche bestimmte Fremdwerte hinzugeben, ist niemand.

Thatsächlich sind die allerverschiedensten Fremdwerte bei den verschiedenen Menschen Objekte ihrer unselbstischen Neigungen. Dennoch ist ihre Sittlichkeit überall dieselbe. Denn nicht auf die Wirklichkeit jener Fremdwerte, sondern auf die Wirklichkeit des Wollens für die Fremdwerte kommt es an. Dessen versichert einen jeden die eigne Gewissensstimme. Sie mahnt ihn, sobald sich in ihm die Neigung für irgend einen Fremdwert geregt hat, durch das synthetische Vorziehen zweiter Art. Dieses zeigt die höhere Würde des selbstlosen Wollens vor allem selbstischen an und treibt die Menschen, nicht an sich zu denken, sondern den Vogel, der gerade zu ihm flog, zu hegen und zu pflegen. Tiefinnerlich empfindet er, dafs ihm in Gestalt jener unselbstischen Neigung eine Aufgabe gekommen ist. Ist ihm mit der Wärme eines natürlichen Affekts ein altruistischer oder inaltruistischer Fremdwert nahe getreten, hat ihn Liebe und Neigung zu diesem ergriffen, so soll er nun auch diese Neigung nicht verleugnen. Er soll sie nicht seinen selbstischen Trieben opfern. Das selbstlose Wollen, das in ihm flammt, soll ihm eine Schule werden, sein eigen Ich zu vergessen. Kurz, die sittliche Würde selbstlosen Wollens hat mit der Hingabe an einen bestimmten Fremdwert nichts zu thun. Der Hingabewille als solcher ist es, den wir in den Akten des synthetischen Vorziehens billigen müssen.

4. Darüber haben sich nun aber die meisten Ethiker getäuscht. Die opferwillige Hingabe des eignen Ich an Fremdwerte, finden zwar auch sie, werde in eigentümlicher Weise gebilligt. Allein sie meinen immer, die Sittlichkeit müsse in der Hingabe an ganz bestimmte Fremdwerte bestehen. An welche, das legt jedem jener Moralisten sein eignes natürliches Empfinden nahe. Die Einen erleben besonders lebhafte soziale, die Andern religiöse Regungen, noch Weitere begeistern sich für die Göttlichkeit der Natur oder der Kultur. Da bewirkt dann die zweite Willensnorm in ihnen, dafs sich solche Begeisterte nicht nur selbst getrieben fühlen, für die Fremdwerte, die sie so lebhaft empfinden, einzutreten und sich ihnen zu weihen. Sie verlangen auch von Andern, deren Sittlichkeit müfse sich eben darauf beziehen. Demgemäfs glauben die Einen, die Fremdwerte, gegen die jeder sittliche Mensch

seine eignen hintansetzen müsse, beschränkten sich auf das Wohl einzelner Mitmenschen oder einer Gemeinschaft von ihnen. Andere, die auf die Vorkehrungen in der Natur schauen, ohne Rücksicht auf die Einzelindividuen das Leben der Gattung zu erhalten, sprechen von einer sittlichen Hingabepflicht an die Gattung. Noch Andere machen Gottesdienst oder Kulturdienst zum Inbegriffe des sittlichen Lebens u. s. w. Kein Wunder, dafs diese **inhaltliche** Einschränkung der Fremdwertmoral auch die Einsicht in die **Geltungsart** der sittlichen Gebote verwirrt. Der Verschiedenheit des Inhalts mufs man nämlich ganz folgerichtig die der Quellen, die man dafür sucht, entsprechen lassen! Man denkt an alle möglichen heteronome Quellen, nur an die autonome Quelle im Willen denkt man nicht. Natürlich!

Wollen die Einen nur solche Handlungen für sittlich anerkennen, die sich auf menschliche Gemeinschaften beziehen, wie können sie anderes behaupten, als staatliche Gesetze und öffentliche Meinung hätten eben nur auf die selbstlosen Handlungen, die sozial nützen, nämlich auf die altruistischen, die Sittlichkeitsmarke geprägt? Ein Anderer will in allem sittlichen Leben nur Gott gedient wissen. Wird er nicht glauben, Gottesdienst seitens der Menschen sei der ausgesprochene Wille Gottes? Gott gebe die sittliche Krone keiner andern Art selbstlosen Handelns, als eben dieser, die ihm zugewendet ist? Die Dritten sehen unserer Aller Aufgabe darin, das Leben der Gattung oder die Kultur zu fördern: nach ihnen hätten wir den Auftrag dazu unmittelbar aus den Händen der persönlich gedachten Natur oder Kultur empfangen. Natur und Kultur gelten ihnen für die sanktionierenden Mächte, in deren Sinne, wie sie meinen, jene Förderung und nichts Anderes sittlich sei. So unterscheiden sich die sanktionierenden Prinzipien genau nach der Art, wie man den Inhalt der sittlichen Hingabe verschieden faist. Hierbei verfällt jeder, der dergleichen heteronome Sanktionen aufstellt, einer eigentümlichen Selbsttäuschung. Der sanktionierende höhere Wille, den er annimmt, eröffne sich, glaubt er, gerade ihm am meisten. Er besitze eine besondere Einsicht in diesen, sei besonders fähig, ihn zu erkennen und zu verkünden.[1])

[1]) Man vgl. WUNDT a. a. O. S. 410. „Die autoritativen Moralsysteme begehen den Fehler einer Umkehrung der ethischen Kausalität. Die Erzeugnisse (genauer: die Gegenstände) der sittlichen Anschauungen

Desgleichen umgekehrt. Wer aus irgend welchen äufseren Sanktionen die Sittlichkeit des selbstlosen Handelns ableiten will, kann gar nicht anders als die Fremdwertmoral verinhaltlichen. Er mufs glauben, die Hingabe könne nur bestimmten Fremdwerten, die in jenen Sanktionen besonders hervorgekehrt wären, gelten. Kurz, es ist Frucht von demselben Baume, die Sanktion veräufserlichen und das ihr gehorchende Thun verinhaltlichen; beides geht Hand in Hand.

5. Jene Ethiker irren aber, wenn sie meinen, dafs ihre Mitmenschen die gleichen Gefallensregungen wie sie erleben müfsten. Das geschieht keineswegs. Nur zu oft hören folglich für Andere die von jenen verehrten Werte auf, Werte, geschweige sanktionierende Prinzipien zu sein. Der Begriff von Werten ist ja darauf beschränkt, dafs sie Gegenstände sind, die unsere Gefallensregungen sättigen. Wie widersinnig daher das, was die Erfinder heteronomer Sanktionen wollen! Auch ihren Mitmenschen möchten sie vorschreiben, sich an dieselben Werte wie sie hinzugeben. Trotzdem können diese für Andere gar keine — Werte sein, sobald jenen das darauf bezügliche Gefallen abgeht. Mögen also die ethischen Theoretiker immerhin sich selber den Werten, die sie warm empfinden, wie etwas Heiligem weihen! Hierdurch beweisen sie, die zweite Vorziehensnorm walte auch in ihnen; sie zeigt ihnen das Wollen jener Fremdwerte, kaum dafs sie es erlebt haben, im Glanze sittlicher Würde.[1]) Darum jedoch keinen Fanatismus für diese

werden zu Ursachen derselben (genauer: der sittlichen Geltung des betreffenden Thuns) gemacht."

[1]) Die Stoïker setzten den Zweck des „naturgemäfsen Lebens" von vorn herein über alle andern Zwecke, die englischen Intellektualisten den der „fitness of things," andere Philosophen den der „Vollkommenheit" u. s. w. Sie zeigen damit alle dieselbe Bereitwilligkeit, sich an etwas, sei es Persönliches, sei es Ideelles hinzugeben, das sie für den Spender höherer Würde ihres Handelns halten. Sie alle verneinen eo ipso die Gesinnung der Selbstischkeit, die sich für das Mafs des Handelns nimmt. Ahnen sie denn nicht, dafs diese Hingabegesinnung schon als solche die höhere Würde hat? Dafs sie, ohne es zu wissen, mit ihrem blofsen Suchen gerade nach einer unselbstischen Sanktion die zweite Norm synthetischen Vorziehens kund geben, welche heifst: „das Wollen von Fremdem, d. h. von altruistischen und ideellen Werten, steht höher, als das von Eigenwerten?" (Vgl. S. 20.) Nur weil alle jene Philosophen, ohne dafs sie es wissen, im Sinne dieser Norm etwas wollen, das über ihnen steht, nennen wir sie ohne Bedenken sittlich, wie überhaupt

Werte! Laſst euer sittliches Wollen ohne Eifersucht sein! Keinen Unwillen darüber, daſs sich das synthetische Vorziehen Anderer vielleicht an die Willenshingabe für ganz andere Fremdwerte anknüpft! Dem Einen ist dies, dem Andern jenes das Nächste für seine sittliche Hingabe.

Das hat Luther zu einer Zeit wieder entdeckt, in der die Gefahr, das selbstlose Thun durch heteronome Gebote zu verinhaltlichen und zu veräuſserlichen, am gröſsten war. Jeder, rät er, möge das thun, was ihm vorkomme, dann sei alles wohlgethan (vgl. S. 201). In diesem Sinne schrieb er seine „Freiheit eines Christenmenschen." Die Leitsätze der markigen Schrift, die diesen Titel führt, nehmen schier den Gedanken vorweg, daſs uns keine äuſsere Sanktion, sondern eine innere Norm zum selbstlosen Thun ruft; einen jeden nämlich zu allem möglichen, bald zu diesem, bald zu jenem, je nachdem ihn gerade seine unselbstischen Regungen führen und ihm Aufgaben an Fremdwerten stellen.[1]) „Ein Christenmensch", lehrt Luther, „ist ein freier Herr aller Dinge und niemandem unterthan." Hiermit drückt der Reformator die Freiheit vom Zwange aller äuſseren Sanktionen aus. „Ein Christenmensch", fährt er fort, „ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann unterthan". Dies zielt auf das freiwillige sich Hingeben in „reiner Thorheit," zu dem uns unser eigenstes synthetisches Vorziehen ruft, so oft unselbstische Regungen in uns erwachen.

6. Nun ist auch der Hauptunterschied schon bezeichnet, der auf den ersten Blick zwischen der Person- und Fremdwertmoral besteht. Diese begegnet sich mit jener zwar darin, daſs auch in ihr eine synthetische Vorziehensnorm herrscht. Es ist die genannte, nach der selbstloses Wollen sittlich höher als selbstisches steht. Aber dort, in der Personwertmoral, giebt das Streben nach Personwert aller Art eine Triebgrundlage ab,

jeden, der sich an ein höheres Prinzip über sich hingiebt. Ihre Sittlichkeit liegt nicht an dem Prinzip, sondern an dem Wollen des Prinzips; mag es auch so unpraktisch sein wie z. B. die Kantsche Allgemeinheits- und Übereinstimmungsmaxime der Vernunft, mit der wir, bei der Fülle und unendlichen Verwicklung menschlicher Zwecke, die Sittlichkeit auch nur einer einzigen Handlung niemals herausrechnen könnten, selbst wenn wir ein Leben lang rechneten.

[1]) Vgl. Nietzsche, Zar. S. 18. „Ich liebe den, dessen Seele übervoll ist, so daſs er sich selber vergiſst und alle Dinge in ihm sind."

die im wesentlichen bei allen Menschen übereinstimmt. Hier, in der Fremdwertmoral, ist festzuhalten, dafs die Menschen für die verschiedenen Fremdwerte ungemein verschieden empfänglich sind. Die religiös, wissenschaftlich, künstlerisch oder sozial Veranlagten begeistern sich, ihrer Natur nach, jeder für einen andern Fremdwert am meisten. Zur Verschiedenheit der Anlage tritt die der Umstände: Freundschaft, Liebe, Elternschaft, Beruf u. s. w. legen jedem Einzelnen die wechselndsten Fremdwerte ans Herz. Der Einheit der Triebgrundlage in der Personwertmoral entspricht, dafs man zwar dort, in der Lehre von der rechten Selbstbejahung, ohne Schwierigkeit von einem wahren Personwert reden und in ihm einen allgemeingiltigen Gegenstand sittlicher Pflicht erkennen konnte. Hier aber, in der Fremdwertmoral, ist fürs erste nicht abzusehen, wie einer der so verschiedenen Fremdwerte dazu kommen könne, die andern im sittlichen Range zu überstrahlen und der „wahre" oder „höchste" zu sein. Irgend welche objektive Pflicht scheint sich hier nicht einmal denken zu lassen. Das sieht nach Anarchie, Willkür und Belieben auf diesem Gebiete aus und hat wohl den letzten Grund der vorerwähnten Mifsverständnisse gebildet. Auch drängen sich noch weitere schwierige Fragen auf. Ist auch der selbstlose Wille, der seinen Gegenstand von blofser Laune empfängt, sittlich? (Vgl. §. 30). Darf die Selbsthingabe so weit gehen, dafs sie den eignen Personwert gefährdet? (Vgl. §. 21.) Ist es von sittlichem Wert, sich an Unwürdige zu verschwenden? (Vgl. §. 28.) Alle diese Probleme hängen sich an unsern Grundbefund, dafs die synthetischen Vorziehensakte zweiter Art rein auf den selbstlosen Willen selber gehen, dafs sie diesem als solchen, nicht der Hingabe an bestimmte Objekte, die sittliche Würde verleihen. Steht, könnte man angesichts der obigen Schwierigkeiten fragen, jener Befund auch sicher genug? Es gilt, ihn im folgenden zu erhärten und genauer zu zerlegen. Alle einzelnen Erscheinungen der Fremdwertmoral erhärten ihn.

VII. Die altruistische Sittlichkeit.

§. 21. Das selbstlose Wollen altruistischer Fremdwerte gilt für sittlich.

1. Es hat von jeher ein Centralgebiet der Hingabe-Sittlichkeit gegeben, innerhalb dessen alle Welt so häufig veranlafst ist,

sittlich zu urteilen, daſs die betreffenden Urteile erstaunlich fein und sicher geworden sind. Das ist das Gebiet unseres Verhaltens gegen Mitmenschen. Was hier sittlich und unsittlich ist, steht im Gerichte der öffentlichen Meinung seit langem fest. Wie nämlich innerhalb der Personwertmoral ein inneres und äuſseres Gericht stattfindet, wie man dort Personwert beim normgemäſsen, Personunwert beim normwidrigen Handeln erlebt und ausspricht, so auch in der Fremdwertmoral. Auch beim selbstlosen Handeln erleben wir eignen begleitenden Personwert, beim selbstischen Personunwert, und eben solchen verhängt die öffentliche Meinung. Nur daſs, wie sich bald zeigen wird, diese milder richtet, als wir in uns selbst gerichtet werden. Hier handelt es sich erst einmal um den Leitfaden der sittlichen Urteile, die die öffentliche Meinung auf dem vorliegenden Gebiete fällt. Wir werden sehen, wie genau die reine Selbstlosigkeit und nichts Andres den obersten Maſsstab dieser Urteile bildet.

Wenn wir mit Mitmenschen zu thun haben, so kann einerseits die Rücksicht auf ihren Zustand oder auf ihren Personwert oder auf ihr Leben mit unsern entsprechenden Eigenwerten streiten. Andererseits kann unser Personwert und ihr Zustandswert bezw. umgekehrt in Konflikt stehen. Das sind im Ganzen fünf Fälle. Es fragt sich, wie das Gericht der öffentlichen Meinung in jedem einzelnen entscheidet.

2. Keinen Augenblick besinnt man sich, sittliches Lob denen zu spenden, die eignes Wohl und Wehe gegen das ihrer Mitmenschen zurückstellen, sittlichen Tadel denen, die das nicht über sich zu gewinnen vermögen. Schon in den Fragen der Höflichkeit und des Taktes urteilt man so. Wir schätzen es als den Ausfluſs echten Herzenstaktes, wenn jüngere Personen in einem vollbesetzten Straſsenbahnwagen älteren ihren Platz einräumen. Umgekehrt betrachten wir jemanden, der sich in Gegenwart anderer Personen im Nichtraucher-Abteil seine Pfeife oder Cigarre anzündet, als Flegel. Die Ersteren verzichten auf eigne Bequemlichkeit, eignen Zustandswert, um den schwächeren älteren Personen die Unlust, vielleicht Qual, des Stehens zu ersparen. Der Letztere müſste wissen, daſs es die Mitreisenden belästigt, wenn er seiner Rauchlust fröhnt; dennoch wählt er rücksichtslos sein eignes Vergnügen. Daſs er sein eignes Wohl selbstisch über das

seiner Mitmenschen setzt, verdenken wir ihm. Ähnliches gilt überhaupt. Der Mitleidige, der von seinem Eigentum abgiebt, um fremde Not zu lindern, der Hilfreiche, der keine Mühe und Unbequemlichkeit scheut, einen Schwermütigen zu erheitern oder einem Kranken über Leiden hinwegzuhelfen, der bereitwillige Berater Anderer in ihren kleinen und grofsen Sorgen, der Nachsichtige, der ein heftiges Wort oder eine ungefüge Laune nicht mit Gleichem vergilt, sie ernten alle sittlichen Beifall. Umgekehrt erscheinen der Habsüchtige, Gierige, Neidische und Rachsüchtige in sittlichem Unwert, weil sie, sei es auch nur in Gedanken, die Werte ihres eignen Zustands über die Zustandswerte ihrer Mitmenschen setzen. Kurz, die Wertungsregel gilt unzweifelhaft: der Wille, eignen Zustandswert gegen den eines Mitmenschen zurückzustellen, erfährt sittliches Lob, der, seinen eignen Zustandswert über den der Mitmenschen zu setzen, erfährt Tadel.

Nicht minder sicher befindet die öffentliche Meinung dort, wo eigner Personwert gegen fremden steht. Wir alle verurteilen es auf das schärfste, wenn jemand das Verdienst eines Gedankens, einer Erfindung oder eines wirtschaftlichen Projekts, das einem unbekannt bleibenden Dritten gebührt, für sich in Anspruch nimmt. Die Selbstischkeit, mit der er fremden Personwert verkürzt, um sich zu erhöhen, empört uns. Mit gleicher Schärfe weisen wir das Verhalten jener kleinen Seelen ab, die keine fremde Gröfse leiden mögen. Sie ist ihnen das böse Gewissen, ein Spiegel ihrer Kleinheit. Darum suchen sie etwas ausfindig zu machen, was ihnen den inneren Druck erleichtert. Statt das Bessere an Andern anzuerkennen, bewerfen sie sie mit irgend einem Tadel, um sich wegen der Demütigung schadlos zu halten, die sie durch das fremde Beispiel erfahren. Ihre Niedrigkeit glimmt und glüht gegen alles Hohe in unsichtbarer Rache.[1]) Elend und erbärmlich erscheinen uns überhaupt alle die, die, um ihren eignen Personwert zu erhöhen, den ihrer Mitmenschen auch nur vor sich selber herabsetzen. Man nennt das Pharisäertum. Ihm sollten wir nach der Schärfe unserer sittlichen Begriffe nicht einmal in Gedanken erliegen. Darum verfällt sittlichem Tadel auch vom Standpunkt der Fremdwertmoral aus jene ganze früher geschilderte

[1]) Vgl. KANT, *Kr. d. pr. V.*, S. 94. NIETZSCHE, *Zarathustra*, S. 76.

Art, sich Personwert beizulegen; so nämlich, dafs man sich in Gedanken mit seinen Mitmenschen vergleicht und über sie erhebt. Noch schlimmer, wenn man den guten Namen Anderer vor Dritten herabsetzt, um so schlimmer, je äufserlicher der eigene Gewinn dabei ist und je innerlicher der geschädigte Personwert des Fremden. Abscheulich, wer Geldes halber seinem Geschäftskonkurrenten dadurch zu schaden sucht, dafs er die Reellität des andern verdächtigt und ihm hiermit die Ehre abschneidet. Umgekehrt ist unser sittlicher Beifall dem sicher, der die Rücksicht auf den eignen persönlichen Wert hintansetzt, damit nicht der seines Nächsten leide.[1]) Wer fremde Schuld, fremde Fehler auf sich nimmt, den müssen wir sittlich grofs nennen. Wie hebt sich das Bild des 1866 geschlagenen österreichischen Feldmarschalls Benedek, wenn wir erfahren, dafs es die Fehler Höherer waren, die er bereitwillig auf sich genommen hat! Eine ähnliche sittliche Grofsthat hat Zola vollbracht. Um die Schuldlosigkeit eines Fremden zu erweisen, den man nach seiner innersten Überzeugung unschuldig verurteilt hatte, schlug er den eignen guten Namen in die Schanze. In allen diesen Fällen wertet man nach der unzweifelhaften Regel: dem Willen, eignen Personwert gegen den eines Mitmenschen zurückzustellen, gebührt sittliches Lob, dem entgegengesetzten Tadel.

Sittliches Lob erfährt endlich auch, wer das eigne Leben an das eines Mitmenschen setzt. Tadel erfährt, wer das Leben eines Mitmenschen dem eignen opfert. Erscheint nicht das Thun der Mutter, die ihr Leben für das ihres Kindes läfst, geradezu vorbildlich für selbstentäufsernde Hingabe? Auch aufopfernde Freundestreue wurde schon in alter Zeit gerühmt. Ja, man rühmte sie damals noch mehr, als jetzt. Fiel sie doch besonders auf, mehr als die minder hervorstechenden Arten aufopfernder Gesinnung, die eine spätere Zeit zu schätzen gelernt hat. Wie heldenhaft ist z. B. der selbstlose Mut, den Ärzte und barmherzige Schwestern während todbringender Seuchen bethätigen! Und auf der andern Seite: man denke an einen sonst wohlverdienten Mann, der sich beim Anblick eines Ertrinkenden nicht getrieben fühlt, ihm beizuspringen. Nur zu gerne unterläfst er es unter dem Vorwand, sein eigner

[1]) Die notwendige Einschränkung siehe S. 218.

sozialer Wert stehe über dem jenes Fremden. Ein solcher Mann kommt uns pharisäerhaft vor. Möglicherweise hat er objektiv Recht. Dafs er aber subjektiv so schnell bereit ist, die Gewissensstimme, die ihm die Nichtigkeit seines Eigenwerts gegen streitenden Fremdwert vorhält, zu umgehen, das verdenken wir ihm. Sein Thun verstöfst gegen das synthetische Vorziehen zweiter Art. Darum müssen wir ihn tadeln.

2. In allen den genannten Fällen urteilen wir erstaunlich sicher, vom synthetischen Vorziehen zweiter Art geleitet. Jene Beispiele zeigen, wie klar und deutlich die Vorschrift, die es uns giebt, im Herzen lebt. Keine kopfverwirrende Spekulation von Philosophen kann die sittliche Überzeugung erschüttern. Solch verwirrender Spekulation hat sich z. B. der Utilitarismus, hat sich auch Kant schuldig gemacht.

Nach Kant soll erst eine gedankliche Probe erschliefsen, ob ein Thun sittlichen Wert hat oder nicht. Sie besteht darin, zuzusehen, ob sich das Thun ohne Selbstaufhebung verallgemeinern läfst. In dieser Verstandesethik hat etwas so Irrationales, wie die Selbstaufopferung einer Mutter für ihr Kind, keinen Platz. Nach Analogie anderer Kantischer Beispiele müfste man im Gegenteil urteilen: keine Mutter soll sich für ihr Kind aufopfern. Denn thäten dies alle Mütter, so gäbe es keine Mütter, also zuletzt auch keine Kinder, folglich keine Möglichkeit der aufopfernden Handlung mehr. Die Maxime riebe sich selbst auf, wäre also unsittlich. Ebenso wäre es gleich verdammlich, das Leben für irgend einen edeln Zweck (z. B. für das Vaterland) preiszugeben, und sich aus Langeweile oder Überdrufs ein Leid anzuthun. Man denke wieder beide Handlungen verallgemeinert: indem sie ihre Thäter dahinraffen, vernichten auch sie die Möglichkeit des Thuns selbst.

In anderer Weise trübt der Utilitarismus den sittlichen Thatbestand, den trotz ihm und gegen ihn jeder kennt und weifs. Nach dem Utilitarismus soll das oberste Merkzeichen für die Beurteilung aller moralischen Handlungen der Nutzen oder Schaden sein, der daraus für die menschliche Gesellschaft erwächst. Aber wie liefse sich dieser Nutzen oder Schaden jemals ausrechnen? Und wie müfste das sittliche Urteil hin und her schwanken, je nachdem man bei einer selbstlosen Handlung mehr an die Faktoren des Nutzens oder des Schadens denkt! Statt dessen ist uns das Urteil über die Sittlichkeit

selbstloser Handlungen so geläufig, wie über den Unterschied der rechten und linken Hand. Kein Mensch schwankt, wo Güte und Schlechtigkeit in den Beispielen, die wir oben beigebracht haben, vorliegt. Niemand auch ist, um an einen andern schon genannten Fall zu erinnern, unsicher, wie er z. B. die Reformationsthat Luthers zu werten hat. Sie strahlt für jedes sittliche Bewufstsein im hellsten Licht. Überliefse man sich indessen utilitaristischen Erwägungen, so müfste man zweifeln, ob sie gut oder schlecht war. Folgte ihr doch der Zwiespalt Deutschlands, die Bauernrevolution und der Glaubenskrieg. Aber man mifst sie nach etwas ganz anderm; nämlich nach der Gröfse der religiösen Selbsthingabe, die zu dieser That gehört und Leben, Glück, Ehre an die erkannte Wahrheit gesetzt hat. Hier wie überall kommt es nicht auf das Positive, wofür wir uns aufopfern, an. Was sittlich entscheidet, ist das Negative, dafs man sich hingiebt. Die Fähigkeit der Selbstentäufserung ist es, deren Vorhandensein in all den genannten sozialen oder nicht sozialen Thaten gefällt und deren Fehlen in den gegenteiligen Beispielen mifsfällt. Dabei gilt einerlei, ob die Selbstentäufserung Mitmenschen zugute kommt oder im Dienste Gottes, der Wahrheit, von Prinzipien und Überzeugungen geschieht. Wir berühren hier indessen das Gebiet der inaltruistischen Sittlichkeit und greifen damit vor. Genug, wenn sich der Leser nur erst von der Sicherheit und Klarheit des ethischen Urteils auf dem Gebiete der altruistischen Moral überzeugt hat. Jeden altruistischen Wert, sei es den Zustandswert, den Personwert oder das Leben eines andern, lehrt unmittelbares synthetisches Vorziehen höher als all das entsprechende Eigene zu schätzen. Vor dem einfachen und schlichten sittlichen Empfinden mufs aller Meinungsstreit noch in zwei andern Fällen verstummen.

3. Man kann fragen, wie sich unser sittliches Urteil verhält, wenn eigner Zustandswert und fremder Personwert mit einander streiten? Die Antwort ist nicht zweifelhaft. Wer sich hinreifsen läfst, fremden Personwert gar nur aus Zwecken der eignen Lust, des eignen Zustands, zu schädigen, der weckt unsere höchste sittliche Entrüstung. Steht schon im sittlichen Urteile der Wert des eignen Zustands weit hinter dem der eignen Person, und wieder dieser hinter dem Personwerte eines Mitmenschen zurück, um wie viel abscheulicher, wenn jemand aus Bequemlichkeit, Feigheit oder gar aus nackter

Eigenlust den guten Ruf andrer Personen preisgiebt! Es ist erbärmlich, wenn jemand, der es kann, die angegriffene Ehre eines Abwesenden nicht verteidigt, weil er dazu zu feig oder zu bequem ist, oder weil ihn, noch schändlicher, der boshafte Witz des Gesprächs vergnügt. Und es ist eine der gröfsten Niedertrachten, wenn ein andrer, um seine geschlechtliche Lust zu befriedigen, ein Mädchen, gleichgültig ob eine Dirne oder eine andere weibliche Person, der Schande übergiebt oder noch tiefer in die Schande stöfst.[1]) Sichtlich steht hier die Empörung nicht nur unter dem Einflusse der zweiten Vorziehensnorm, die zu selbstlosem Handeln aufruft; auch die erste Vorziehensnorm, die persönliche Werte achten heifst, ist beteiligt. Beides, die Achtung vor Personwert und die vor Fremdwert, kommt zusammen, um die Flamme unserer Entrüstung zu schüren.

Es wäre kein Wunder, wenn sich die Kundgebungen beider Normen auch einmal gelegentlich widerstritten. Genau das geschieht im zweiten der noch ausstehenden Fälle.

Dieser tritt ein, sobald es sich darum handelt, ob wir auf unseren eignen persönlichen Wert zu Gunsten fremden Zustandswerts verzichten wollen. Hier schlägt, unter dem deutlichen Einflusse der ersten Norm, das sittliche Urteil um. Es kann niemals sittlich gut genannt werden, eignen persönlichen Wert preiszugeben, um die zuständlichen Wünsche, Regungen, Bedürfnisse eines Mitmenschen zu befriedigen. Keine Anmahnung der Sittlichkeit kann einem Mädchen, einer verheirateten Frau zum Vorwande dienen, der sinnlichen Glut ihres Liebenden oder Mannes unter Formen zu willfahren, die ihre persönliche Würde beeinträchtigen. Wer einen Schlag auf die rechte Backe erhält, soll dem Gelüste des Gegners nicht noch die linke bieten; denn das erniedrigte seine Person. Empörend jene Kastenmoral, die ihn dazu zwingen möchte, dem Gelüste des Gegners noch weit

[1]) Es giebt ähnliche Abscheulichkeiten im Verhalten gegen die Tiere. Welche Verwilderung ist es z. B., Aale lebendig zu rösten oder Krebse zu sieden, weil sie, in dieser Weise zubereitet, angeblich besser schmecken! Wie gemein, Nachtigallen zu fangen oder zu töten, um den Ohren- oder Gaumengenufs von ihren Zungen zu haben! Und mit wieviel Seelenqual armer Tiere werden auf Treib- oder Hetzjagden ein paar vergnügte Minuten von Menschen erkauft!

mehr darzubieten, nämlich Leib und Leben. Etwas ganz anderes ist, auch dem Feinde gegenüber nachsichtig, mäfsig, geduldig und gerecht zu bleiben. Als Probe darauf, ob man dies kann und will, ist die übermilde Vorschrift des Evangeliums aufzufassen. In solchem Sinne mag sie noch heute an alle Zornmütigen und Rachsüchtigen ergehen (vgl. S. 157). Wer sich von Zorn und Rachsucht gegen Beleidiger hinreifsen läfst, opfert in der That weit mehr als er denkt. Er opfert seinen wahren Personwert. Ihn soll man nie fremden Zustandswerten oder -Unwerten opfern.

Dafs man ihn nicht einmal irgend welchen mehr äufseren Personwerten eines Mitmenschen opfern darf,[1]) folgt gleichfalls aus der Personwertmoral. Z. B. die geschäftliche Ehre eines Freundes oder Verwandten durch einen Meineid, Diebstahl oder eine Fälschung zu retten versuchen, heifst nur die eigne höhere sittliche Ehre verlieren. Eine Handlung, in der man sich sittlich so entwürdigt, kann nicht sittlich heifsen. Wodurch entwürdigt man sich? Weil man vielleicht dem Andern genützt hätte, aber nimmermehr aus eignen Mitteln. Das, womit man dem Freunde vielleicht nützt, hat man ja gar nicht selbst bestritten, sondern Fremde bestreiten lassen. Meineid, Diebstahl und Fälschungen sind eben keine Thaten der Selbstlosigkeit. Es sind Handlungen, durch die man sich oder einem seiner Günstlinge nützt, indem man fremde Dritte schädigt. Man versündigt sich also gerade an der Fremdwertmoral, statt ihr zu gehorchen. Man giebt nichts aus Eignem her, sondern benachteiligt Andere. Man macht sie zu Mitteln seiner gefälligen Regungen gegen Freunde und Verwandte. Solches Thun ist unsittlich. Es verstöfst gegen die zweite Willensnorm und bringt begleitenden innern Unwert. — Fragt aber ein Sophist, ob man nicht gerade damit dem Freunde ein Opfer aus Eignem gebracht habe, so lautet die Antwort: dieses Opfer ist nichts, was dem Freunde zu gute kommt. Mit dem innern Unwert, den man erlebt, wenn man sich gegen fremde Dritte versündigt, nützt man keinem Mitmenschen, sondern wird selbst gerichtet. Man büfst für sich die sittliche Würde ein, Andern weder zu Nutz, noch zu Verlust.

[1]) Vgl. Wundt a. a. O. S. 558. „Die subjektive Pflicht eines Jeden ist die Selbstachtung. Denke und handle so, dafs dir niemals die Achtung vor dir selbst verloren geht."

So wenig man Mitmenschen zuliebe unsittlich handeln darf, so sicher gilt das Gegenteil. Durch keine Empfindlichkeit von Menschen soll man sich vom sittlichen Handeln abbringen lassen. Es ist Pflicht, für das erkannte Sittliche einzutreten, auch wo es andern nicht genehm ist. Nur hüte man sich, das in verletzenden Formen zu thun; man sei fortiter in re, suaviter in modo. Auch hier mufs einem die eigne sittliche Würde (die in der Übereinstimmung mit der Norm besteht), höher als alle Zustandswerte oder mehr äufseren Personwerte von Mitmenschen gelten. Noch besser, gar nicht an s i c h zu denken, sondern nur an die sittliche S a c h e, für die man eintritt.

4. Die vorgelegten Urteile (um von dem Grenzfalle des Widerstreits der beiden Normen abzusehen), bestätigen, wie zunächst im Gebiete der innermenschlichen Beziehungen überall die sittliche Würde auf dem selbstlosen gegenüber dem selbstischen Handeln liegt. Denselben Sachverhalt drücken, jede schlagender als die andere, noch weitere Thatsachen aus, die hierher gehören, und auf die wir gleich eingehen werden.

Zuvor ein Wort über die Selbstentäufserung, um die es sich handelt.

Man mufs dabei etwas aus Eignem hergeben. Jenes bequeme Thun, das dritte die Kosten für Jemanden, den man lieb hat, bestreiten läfst, ist überhaupt keine Selbstentäufserung, sondern in hohem Mafse unsittlich. Unsittlich handelte z. B. der heilige Crispin, als er reichen Leuten das Leder stahl, um armen Kindern daraus Schuhe zu fertigen. Sehr schön, wenn er die armen Kinder liebte. Aber was er ihnen that, hätte er aus eigenen Mitteln bestreiten müssen, sollte es ein selbstloses und sittlich gutes Werk sein. Dafs er statt dessen Fremde bestahl, war noch lange kein selbstloses Thun gegen die Kinder und ein sehr selbstisches gegen die bestohlenen Reichen.

Die Selbstentäufserung im Sinne der zweiten synthetischen Vorziehensnorm ist auch nicht wie das Thun z. B. von Geizigen oder Ruhmsüchtigen. Sie üben zwar auch eine gewisse Selbstentäufserung; ihre Selbstentäufserung fällt aber ausschliefslich unter die erste Norm. Das, was sie aufgeben, Bequemlichkeit, Genüsse aller Art, ist allerdings durch die Beziehung auf ihr eigenes Ich charakterisiert. Sie lassen es nicht, wie der heilige Crispin, Andere bezahlen, sondern geben es von sich selbst her. Sie selber sind es, die jene Bequemlichkeit am eignen Leibe hätten empfinden, jene

Genüsse hätten kosten können. Insofern sie auf dergleichen Güter zu verzichten wissen, die sich auf ihr eigenstes Ich beziehen, die ihnen also selbst zu gute gekommen wären, ist die eine Bedingung erfüllt, die für die sittliche Wertschätzung nach der zweiten Norm unerläfslich ist. Aber die andere Bedingung fehlt. Es ist die, dafs das, wofür sie das aufgegebene Eigne eingesetzt haben (eigne Vorteile, eigne Bequemlichkeit u. s. w.), etwas minder Eignes ist. Der Gewinn, der den Geizigen oder Ruhmsüchtigen aus ihrem verzichtenden Verhalten erwächst, hier die Erhaltung und Mehrung des eignen Vermögens, dort des eignen Ruhms, kommt nur ihnen zu gute. Sie denken an ihn nur als an ihren Gewinn. Er ist für sie ebenso ausschliefslich durch die Beziehung auf ihr Selbst charakterisiert, wie es die aufgegebenen Vorteile oder Genüsse waren, gegen die sie ihren Gewinn eingetauscht haben.[1]) Es ist Wert der eignen Person, dem der Eine wie der Andere zuständliche Werte oder andere persönliche opfert. Keine Rede davon, dafs sie eignen zuständlichen oder persönlichen Wert zu Gunsten von fremdem aufgäben.

Anders in den Handlungen der oben geschilderten Art. Dort weifs der Thäter seine Eigenwerte nicht im Konflikt mit andern seiner Eigenwerte, sondern mit mitmenschlichen Fremdwerten. Und da heifst selbstisch und erntet sittlichen Tadel, wer es nicht über sich vermag, seine altruistischen Regungen über das Streben nach eignem zuständlichen oder persönlichem Wert zu stellen. Die gegenteiligen Handlungen aber nennen wir selbstlos und zollen ihnen sittliches Lob. Der erntet es, wer über seine eignen Zustände und seine eigne Person hinwegsieht, um Aufgaben an seinen Mitmenschen zu erfüllen. Er übt sittliche Handlungen der Hingabe. Ebenso erntet sittliches Lob, wer, seine persönlichen Zwecke zu erreichen, zu andern Mitteln greift, sobald er sieht, sie liefsen sich auf dem bisherigen Wege nicht verwirklichen, ohne dafs er seine Mitmenschen schädigt. Wer so gesinnt ist, übt sittliche Handlungen der Rücksichtnahme. Kant hat den negativen Teil dieses Sittenkodexes (Handlungen der Rücksichtnahme) auf die Formel gebracht, dafs man niemals andere Menschen als Mittel

[1]) Vgl. Meinong a. a. O. S. 101. Im Geldbesitz scheint dem Geizigen seine Macht und Unabhängigkeit zu steigen.

seiner Zwecke gebrauchen dürfe.[1]) Die positive Ergänzung entspricht dem ersten Teil desselben Kodexes (Handlungen der Hingabe): man soll sich selbst als Mittel betrachten im Dienst der Aufgaben, zu denen einen seine unselbstischen (altruistischen und inaltruistischen) Neigungen rufen.[2])

Natürlich ist eine unselbstische Handlung darum nicht weniger selbstlos, weil sie subjektiv bedingt ist, weil ihrem Thäter die Motive, einen Fremdzweck zu verwirklichen (Hingabe) oder doch zu achten (Rücksichtnahme), aus seinem eignen Innern kommen. Sie können das gar nicht anders. Die Beweggründe zu allen Handlungen, auch die Antriebe zu den erhabensten Thaten der Sittlichkeit, gehören zuletzt zu unserm Ich und tragen dessen Färbung. Aber wie verschieden sind doch die Motive, die uns kommen können, unter sich! Die einen bewegen uns, eigne Lust, eignen Personwert zu verwirklichen; die anderen weisen uns auf Zwecke, die über uns hinausliegen. Auf diese unselbstischen Antriebe kommt es an. Mögen immerhin alle unsere Handlungen zuletzt durch subjektive Motive bedingt und die letzteren etwas durchaus Inneres und Persönliches, ein ipsissimum, sein. Wenn nur die bewegenden Antriebe altruistische bezw. impersonale und keine egoistischen, wenn nur die Zwecke, die sie zu verwirklichen anspornen, keine selbstischen, sondern Fremdzwecke sind! Man nehme jede beliebige Mutter, die für ihr Kind das Leben läfst. Die Handlung ist durchaus aus ihrer persönlichen Neigung zum Kinde entsprungen und trotzdem, trotz ihrer Entstehungsart, hochsittlich. Sie erscheint zwar persönlich bedingt, wenn man auf ihren Ursprung aus Mutterliebe achtet. Aber sie kennzeichnet sich als eine selbstlos-sittliche dadurch, dafs die Mutter, während sie aus persönlicher Liebe handelt, gar nicht auf ihr persönliches Wohl, sondern unter Selbstaufopferung einzig und allein auf das Wohl ihres Kindes Rücksicht nimmt. Das Leben ihres Kindes ist der vorgezogene Fremdwert, dem sie alle selbsteignen Werte unbedenklich opfert. Von ihrem Kinde, einem fremden Wertsubjekt, will sie, dafs es künftig lebe und Werte geniefse, die sie nicht kennen und fühlen wird. Ihm

[1]) Kant *Grlg. z. Metaphysik d. S.* Kirchmann S. 53ff.

[2]) Vgl. Wundt a. a. O. S. 497 „Die handelnde Persönlichkeit ist niemals eignes Zweckobjekt des Sittlichen". S. 559 „Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals."

soll die Vernichtung aller ihrer Eigenwerte zu gute kommen, die mit ihr selber, dem sterbenden, sich opfernden Wertsubjekte, das sie besafs, unwiederbringlich dahin sein werden. Und das alles will sie, nicht weil ihr das Leben ihres Kindes wertvoller als ihr eignes erscheint. Sie denkt weder über den Wert ihrer Person noch ihres Kindes nach; sie vergleicht nicht, wägt nicht. Sie fühlt nur, dafs sie gar nicht anders kann, als für das Leben ihres Kindes einzutreten. Sie fühlt, wie unselbstisch und unmütterlich es wäre, wollte sie das Leben ihres Kindes dem eignen vorziehen, auch wenn sie von ihrer Person noch so hoch dächte.

§ 22. Die Graduntersciede der sittlichen Billigung.

1. Nicht blofs im allgemeinen teilt die öffentliche Meinung den selbstlosen Handlungen sittlichen Wert, dem selbstischen sittlichen Unwert zu. Sie unterscheidet auch sehr fein den Grad der Sittlichkeit und Unsittlichkeit. Er bemifst sich nach dem gröfseren oder geringeren **Grade der Selbstlosigkeit**. Je gröfseren Eigenwert der selbstlos Handelnde daran giebt, um einen bestimmten Fremdwert zu verwirklichen, um so sittlicher nennt man seine That. Sie gilt um so selbstverständlicher und sittlichen Lobs nicht weiter bedürftig, je kleiner der geopferte Eigenwert gegen denselben Fremdwert erscheint. Wer z. B. für das Vaterland den Heldentod stirbt, dessen That schätzt man sehr hoch. Wer aber im Dienste des Vaterlandes nur eine diplomatische Reise ausführt und dabei vielleicht nichts weiter opfert, als dafs er sich längere Zeit von lieben Familienangehörigen trennen mufs, von dem meinen wir, dafs er nicht gerade etwas besonderes leiste. Ähnliche Unterschiede macht man, wenn der Fremdwert wechselt. Da setzen wir den Menschen auf eine höhere sittliche Stufe, der schon einem kleinen Fremdwert gegenüber zur Hingabe von Eignem bereit ist. Wir finden, er handle moralischer als jemand, der sich erst zu Gunsten eines gröfseren Fremdwerts bereit fühlt, Eignes daran zu geben. Es kostet z. B. oft kaum mehr, gegen jemand liebreich und freundlich, als gegen ihn höflich und pünktlich zu sein. Aber das erstere Verhalten steht sittlich höher. Mit Recht. Man ziehe ab, was beiden Verhaltungsweisen gemeinsam ist, so hatte der Liebevolle seinen Mitmenschen in einem

kleinen Etwas bedürftiger gesehen. Diese Kleinigkeit reichte aus, ihn zu einer Freundlichkeit zu bewegen, zu der sich der bloſs Höfliche erst angesichts eines wirklichen Unglücks entschlossen hätte.

Die Art, wie die öffentliche Meinung unsere Handlungen gegen Mitmenschen genau nach dem Grad ihrer Selbstlosigkeit miſst, spiegelt sich in einer gewissen Wertskala.[1]) Opfern wir einen Eigenwert, der nur klein gegen den mitmenschlichen Fremdwert ist, verläſst z. B. ein Arzt seine Skatpartie, um dem Ruf an ein Krankenbett zu folgen, so heiſst die Handlung „korrekt“. Das sittliche Lob ist hier auf einer noch mäſsigen Anfangshöhe. Es steigt, wenn die Hingabe an den Nächsten gröſser wird, z. B. bei dem Liebevollen und Freundlichen. Wächst sie noch mehr, giebt man etwa, wie Zola, seinen guten Ruf daran, um für einen Unschuldigen Recht zu schaffen, so erreicht das sittliche Lob eine Höhe, auf der man die Handlung als „verdienstlich“ bezeichnet.

2. Man sieht, wie sicher das öffentliche sittliche Urteil dem synthetischen Vorziehen zweiter Art folgt. Nach diesem können wir nicht umhin, selbstloses Wollen für besser als selbstisches zu halten. Genau dasselbe Urteil spricht aus der Skala, von der wir herkommen. Die Reinheit der Selbstentäuſserung, die der Handelnde bethätigt, ist ersichtlich das Grundmaſs auch jener Skala. Ein sehr auffälliger Sachverhalt drückt sich hierin und zumal in der Anerkennung der „verdienstlichen“ Hingabethaten aus. Denn diese Anerkennung widerstreitet derjenigen Art der Wertung, die nach den Regeln der Gerechtigkeit und Billigkeit miſst, wie jemand zu seinen Mitmenschen steht. Müſste nicht der unbeteiligte Zuschauer im Namen der Billigkeit gerade Einspruch erheben, sobald das Opfer an die Mitmenschen zu groſs wird? Und allerdings finden wir es unbillig, von den Empfängern selbstloser Thaten, wenn sie unverhältnismäſsig groſse Opfer annehmen. Lassen sie sich solche notgedrungen gefallen, so denken wir mindestens, sie seien ihren Wohlthätern mit allen Fasern ihres Wesens zu Dank verpflichtet. Ja, in ihnen selber regt sich sogleich der merkwürdige Trieb der Dankbarkeit, mit dem ihre sittliche Natur sie gleichsam drängt, durch eigne erwidernde Selbstlosigkeit den Mangel auszugleichen, in den sie die Groſsmut anderer gebracht hat. Aber diese

[1]) Vgl. Meinong a. a. O. S. 88 ff.

anderen, die Thäter, die nach dem Billigkeitsstandpunkte so verkehrt gehandelt haben, tadeln wir deswegen nicht. Im Gegenteil. Höchste Achtung für sie erfüllt uns. Das ist die zweite Willensnorm, die über die erste siegt. Wie rätselhaft und wunderungswürdig schon, dafs den Menschen überhaupt Impulse ergreifen können, die ihn drängen, Zwecke über sich hinaus zu suchen, und an ihr Sein das eigne zu verlieren! Doppelt rätselhaft und wunderungswürdig, dafs uns das Wollen der fremden gegenüber dem der eigenen Zwecke in einer Herrlichkeit erscheint,[1]) dafs wir uns daran nicht satt sehen können und seinen Anblick noch weit über den Anblick der blofsen Billigkeit und Gerechtigkeit setzen!

3. Auf der Seite der sittlichen Unwerte macht man ähnliche Gradunterschiede. Gewifs. Wir verurteilen jede selbstische That, in der jemand zu eignen Gunsten einen Mitmenschen schädigt. Immerhin ist die Mifsbilligung milder, hat er verhältnismäfsig geringfügige Interessen anderer verletzt, um sich ein grofses Eigengut zu sichern. Sie ist überaus scharf dem gegenüber, der nicht davor zurückschreckt, seine Mitmenschen auch dann und vielleicht sehr empfindlich zu schädigen, wenn er für sich selber nur Geringes gewinnt. Wächst die Schädigung anderer, so wächst der Vorwurf der Schlechtigkeit. Zöge es z. B. jener Arzt, den man vom Spieltisch zum Krankenbette ruft, vor, bei seinem Vergnügen zu bleiben, während vielleicht das Leben des Kranken in Gefahr schwebt, so nennten wir das mit Recht sehr „verwerflich." Dem Rufe zu folgen, wäre keine besondere sittliche Leistung, sondern einfach korrekt; sie zu unterlassen, ist verwerflich. Überhaupt gilt nach Meinongs richtiger Bemerkung der Satz: die Unterlassung von korrekten Handlungen der Liebe oder Rücksichtnahme ist stets verwerflich.[2]) Denn stets verstöfst man bei diesen Unterlassungen gegen einen grofsen Fremdwert, um sich einen kleinen Eigenwert zu erhalten oder

[1]) Vgl. NIETZSCHE *Zar.* S. 180. „Wo ist Schönheit? Wo ich mit allem Willen wollen mufs, wo ich lieben und untergehen will, dafs ein Bild nicht nur Bild bleibe."

[2]) Dies Verdammungsurteil über die verwerflichen Handlungen bedeutet, dafs die öffentliche Meinung die entsprechenden korrekten vorschreibt. Ist aber nicht solches Vorschreiben unselbstischer Handlungen gegen den Sinn der letzteren? (S. 205) Dafs jene Vorschrift in der That gerechtfertigt ist, darüber handelt § 28 u. 30.

zu verschaffen. Andererseits verurteilen wir z. B. einen Spaziergänger nicht allzusehr, der sich, des Schwimmens kundig, aber seiner Kräfte ungewifs, aus Furcht vor eigner Todesgefahr besinnt, einem in starker Strömung Treibenden beizuspringen. Es müfste sein, dafs ihm die Rettung des Ertrinkenden nicht einmal in den Sinn kommt. Wir tadeln ihn, finden aber nicht gerade, dafs er sich mit einer drückenden Schuld beladen habe. Spränge er ins Wasser, so würde er möglicherweise unbesonnen, sicher verdienstlich handeln. Nun er es unterläfst, handelt er selbstisch und widersittlich, aber doch nicht verwerflich. Er handelt, um den Ausdruck zu gebrauchen, „ungut." Ungüte, das ist der Ausdruck für schwächeren sittlichen Unwert. Solcher entsteht, wenn man verdienstliche Handlungen (der Liebe oder Rücksichtnahme) unterläfst. Unsittlich in der schlimmen Weise des Verwerflichen dagegen ist es, korrekte derartige Handlungen zu unterlassen (siehe oben). Die unguten Handlungen läfst die öffentliche Meinung im allgemeinen gerade noch zu, ohne sie zu billigen, aber auch ohne sie zu verdammen.

4. Es ist eine seltsame Sache darum, das blofs ungute und das verwerfliche selbstische Thun zu unterscheiden. Die öffentliche Meinung macht den Unterschied. Der macht ihn, wer unbeteiligt einer selbstlosen oder selbstischen Handlung gegen Dritte zuschaut. Das **subjektive Gewissen** dessen, der sich selbstlos hingiebt, weifs von der Unterscheidung **nichts,** sondern **sträubt sich dagegen.**

In seinem, des Selbstlosen, Innern, klingt schon von dem Unterschiede nichts nach, den Dritte zwischen seinen verdienstlichen und korrekten Hingabehandlungen machen (S. 218). Es ist wahr, er thut jene seltener als diese, weil sie ihm schwerer werden. Aber jene wie diese erscheinen ihm in gleicher Weise als gemeine „Pflicht und Schuldigkeit." Treffend spricht Schopenhauer „Grundlage der Moral" (a. a. O. S. 643) von der bekannten Erfahrung, dafs, während für intellektuelle Leistungen, und wären sie die ersten Meisterstücke der Welt, der Urheber sehr gern einen Lohn annimmt, wenn er ihn nur erhalten kann, fast jeder, der etwas moralisch Ausgezeichnetes geleistet hat, allen Lohn dafür abweist. Auch das Lob der Verdienstlichkeit weist er von sich ab. Er fühlt, dafs er mit der betreffenden Handlung einfach seine Pflicht gethan habe.

Ebensowenig fällt es ihm umgekehrt bei, sich vor sich selber wegen unguter Handlungen darum zu entschuldigen, weil sie in der öffentlichen Meinung einen geringeren negativen Kurswert als die verwerflichen haben. Seinem eignen sittlichen Empfinden wird es niemals entschuldbar erscheinen, dafs er altruistische oder inaltruistische Fremdwerte gegen Eigenwerte hintansetzt. Der Gedanke an irgend eine selbstische Handlung dieser Art, die von ihm ausginge, wird ihm stets dasselbe Schuldbewufstsein erzeugen. Mit dem Gefühl persönlichen Unwerts drückt es ihn gleich sehr, mögen, was er zu opfern weigert, grofse oder kleine Eigenwerte sein. Gerade darin besteht ja die eigentümliche Leistung des synthetischen Vorziehens zweiter Art, dafs es unbedingt das unselbstische über das selbstische Wollen hebt. Eben hiermit setzt es alle Eigenwerte zu Nullen herab, sobald sie mit Fremdwerten streiten.

Darin, dafs die öffentliche Meinung hiervon abweicht und die selbstischen Handlungen im Zulässigkeitsfalle noch eben duldet, liegt eine gewisse Gefahr. Jene Duldung schwächt die subjektive Sittlichkeit mancher, die sich die Last der sittlichen Pflicht erleichtern möchten. Sie sind, sofern sie selbstische Wesen sind, nur zu geneigt, sich auf korrekte Thaten der Rücksichtnahme zu beschränken. Nicht allein schmeicheln sie sich gern, die verdienstlichen Handlungen unterlassen zu dürfen (Unterlassungssünde), da ihnen schon das Thun des Korrekten einigen sittlichen Wert seitens der öffentlichen Meinung verbürge. Es wird ihnen auch nicht viel darauf ankommen, den Makel der direkt selbstischen, wenn „blofs unguten" Handlungen (Begehungssünden) auf sich zu nehmen. Die Zuschauer, meinen sie, schlagen diesen Makel ja doch nur gering an. In beiden Fällen wirkt die milde Duldung auf jene, die sich so ungern entschliefsen, Eigenwerte gegen Fremdwerte hintanzusetzen, geradezu ermutigend. Sie ermutigt die gewissensschwachen Leute, sich selbstisch zu entscheiden. Ist sie doch wie geschaffen, um zur Bewufstseinslüge zu verführen. Diese wird den selbstischen Thätern immer die Fremdwerte als die kleineren vortäuschen und ihnen vor sich und Andern entschuldigende Ausreden auf die Zunge legen. Freilich. Wollte einer seine selbstischen Handlungen, selbst nur die mit geringem Tadel belegten, wirklich in dieser Weise entschuldigen, rechtfertigte

er sie damit, dafs die verletzten Fremdwerte nur kleine seien, so sträubte sich dagegen sofort das gesunde öffentliche Gewissen. Es verurteilt die Gesinnung, die sich in solcher Ausrede kundgiebt. In der Ausrede offenbart sich nicht blofse Schwäche des selbstlosen Wollens, sondern bewufste Selbstischkeit. Darum gilt jene Gesinnung mit Recht für verwerflich.

5. Woher stammt der auffällige Unterschied, den wir eben gezeichnet haben? Wie kommt es, dafs die unbefangenen Zuschauer so viel milder urteilen, als der Handelnde selber, sofern er auf den inneren Normruf hört? Die Sache läfst sich leicht erklären. Gerade sich für nichts zu achten, gebietet dem Handelnden die zweite Norm.[1]) Gerade ihn für etwas zu achten, gebietet die erste Norm dem unbeteiligten Zuschauer. Dieser steht immer noch gleichzeitig auf dem Standpunkte der Billigkeit und Gerechtigkeit. Er weifs, dafs der, der sich selbstlos hingiebt, ebensoviel wert ist, wie der, dem die Wohlthat gilt. Nur dem Handelnden selbst erschien das, was er gab, subjektiv als ein Selbstisches und darum zu Vernachlässigendes. Dem fremden Beobachter erscheint es objektiv als ein Fremdwert, der nicht minder gehaltvoll ist, wie der vom Handelnden selbstlos vorgezogene Fremdwert. Dadurch entsteht im zuschauenden Dritten notwendig ein Eindruck, der von dem unmittelbaren Erleben des Selbstthäters abweicht und sein, des Beobachters, Urteil über die selbstlose oder selbstische That beeinflufst. War sie selbstlos, so wird er sie bewundernd in dem Mafse steigend werten, wie die Gröfse des Opfers steigt. Er gewinnt an der Gröfse des selbstlos geopferten Eigenwertes einen Multiplikationsfaktor, der für den Handelnden nicht existiert, da diesem ja alle Eigenwerte gegen den Fremdwert zu Nullen herabsinken. Daher beim fremden Beurteiler die Gradabstufung der korrekten und der verdienstlichen Hingabethaten. — Fand aber keine Hingabe statt, konnte der Handelnde es nicht über

[1]) Vgl. Wundt a. a. O. S. 497. „Es ist Thatsache, dafs in unserer Beurteilung der Förderung des Nächsten vor der eigenen den Vorteil erringt, so dafs wir, wo beide miteinander in Konflikt geraten, nur die erste als eine sittliche That anerkennen.“ Ebs. S. 416. „Der Egoismus ist, sobald er in Streit mit dem Mitgefühl gerät, immer verwerflich (vom Standpunkt des Selbstthäters).“ S. 514. „Der eigennützige Trieb wird sofort als der minderwertige, der gemeinnützige als der höherwertige anerkannt und im Falle des Konflikts zwischen beiden wird dem letzteren der unbedingte Vorzug eingeräumt.“

sich gewinnen, auf seine gröfseren Eigenwerte zu verzichten, mit denen gleiche oder kleinere fremde stritten; nun wohl, der Handelnde ist ein Mensch wie sein Nächster, mit denselben Rechten, denselben Bedürfnissen. So denkt der unbeteiligte Zuschauer, und damit dämpfen bei ihm Billigkeitserwägungen, die der ersten synthetischen Vorziehungsnorm folgen, die Strenge des sittlichen Urteils, das so unbedingt abfällig sein müfste nach der zweiten. Das abfällige Urteil des fremden Beobachters bricht erst dann in seiner ungeschwächten, natürlichen Schärfe hervor, sobald der selbstische Thäter nicht ansteht, rücksichtslos oder lieblos auch über die gröfseren Interessen seiner Mitmenschen hinwegzuschreiten. Daher im ersten Falle das minder tadelnde Prädikat der Ungüte, im letzteren das der Verwerflichkeit, das den sittlichen Abscheu rein ausdrückt.

6. Noch in anderer Weise macht die öffentliche Meinung sittliche Gradunterschiede. Ihre Mifsbilligung steigt, wie mit der Gröfse der selbstischen Handlung (S. 219), so mit dem **Umfange der selbstischen Gesinnung.** Unser sittlicher Unwille über Dritte ist ein anderer, wenn wir merken, dafs sie sich überhaupt keine unselbstischen Zwecke[1]) küren. Er ist ein anderer gegen jene, die sich solche vornehmen, ohne sie über dem Widerstreite mit ihren Eigenwerten aufrecht zu erhalten. Er ist wiederum anders beim Anblicke derer, die einigen, vielleicht vielen Fremdwerten gegenüber gleichfalls nicht geneigt sind, eigne zuständliche oder persönliche Werte hintanzusetzen, wohl aber daneben ihre Aufgabe an anderen Fremdwerten finden und diese selbstlos pflegen.

Abscheu und Empörung weckt der Anblick der ersten. Das sind die Leute, die immer nur an sich denken, immer nur ihre eignen Interessen in den Vordergrund stellen. Ihnen hat der Gedanke, sich an etwas Fremdes zu verschwenden, niemals die Seele geadelt. In ihrem engen Sinne findet der weihevolle Drang keinen Raum, sich für Etwas hinzugeben im Helfen, Schaffen, Schenken oder Dienen, etwas zu thun, was nicht ihnen und immer wieder ihnen zu gute kommt. Die altruistischen oder inaltruistischen Regungen fehlen diesen entarteten Seelen

[1]) Man denke hierbei auch mit an die inaltruistischen Fremdwerte, über deren sittliche Geltung § 28 Näheres bringt.

oder sind verkümmert.[1]) Mit jenen Regungen ist ihrer zweiten synthetischen Vorziehensnorm die Gelegenheit entzogen, sich in den unselbstischen Wahlakten zu bethätigen. Wie sollten sie dazu kommen, altruistiche Regungen vorzuziehen, da sie solche nicht erleben? Nicht innere synthetische Nötigung, sondern immer nur der kausale Drang starker egoistischer Motive bewegt sie. Erst äufserer Zwang oder kluge Wahl (analytisches Vorziehen) wird sie veranlassen, Rücksichten zu nehmen. Ein Grauen sind diese Selbstsüchtigen.

Anders, wenn sich die selbstische Gesinnung so äufsert, dafs sich ihre Träger zwar altruistische (oder inaltruistische) Zwecke setzen. die letzteren aber in Konflikt mit selbstischen Werten nicht festzuhalten pflegen. (Es handelt sich hier um ungute Handlungen, die wiederholt und bei verschiedensten Anlässen begangen werden.) Auch derartige Personen sind süchtig und krank, süchtig und krank an ihrem Selbst. Auch sie bieten einen unerfreulichen Anblick, und der sittliche Unwille über sie kann sich (bei verwerflichen Handlungen nach der vorgenannten Skala) zur Entrüstung und Empörung steigern. Aber sie kennen doch altruistische Regungen und schenken ihnen Rücksicht, so weit sie davon keine Unbequemlichkeit, keinen Ärger, Verdrufs oder Schaden für sich sehen. Sie möchten ihre selbstischen und altruistischen Zwecke am liebsten vereinigen; denn sie kennen das Mifsfallen am Bruche der Norm und das innere Gericht, das sich daran knüpft. Damit zeigen sie sich edler Gesittung und Gesinnung fähig, und so mischt sich bei ihrem Anblicke Hoffnung in unseren sittlichen Unwillen. Freilich, erst müssen sie lernen, die Stimmen jenes Mifsfallens richtig zu hören, müssen innerlich wahr und wahrhaftig werden; denn gerade sie stecken voller Bewufstseinslügen. Wir werden in einem der nächsten Paragraphen (§ 24) sehen, wie viel Selbstbetrug es gerade hier giebt, wie viel Schein- und Fehltugend.

Abermals geringer ist der Umfang selbstischer Gesinnung bei denen, die in einigen Fällen sehr wohl selbstlos zu handeln vermögen, in anderen aber nicht. Ihnen stehen wir mit wieder verschiedener Beurteilung gegenüber. Nur dann verschärft sie sich, wenn wir sehen, die selbstische Gesinnung

[1]) Von dergleichen Personen sagen wir moral insanity aus. An die inaltruistischen Regungen denkt man bei dem Ausdrucke nicht mit. Solche könnten jenen Personen ganz wohl zu eigen sein.

bezüglich des einen Fremdwerts hänge nicht damit zusammen, dafs sich der Handelnde um so liebevoller einem andern hingiebt. Die Mifsbilligung schweigt aber oder mildert sich, sobald wir hier einen Zusammenhang annehmen dürfen. Sollen wir jemandem, der für seine Wissenschaft lebt und sich ihr in selbstlosester Weise weiht, darum, weil er sich weigert, an Bettler Almosen zu geben, selbstsüchtig nennen? Ist der Strenggläubige einer Religion, wenn er einem Andersgläubigen hart und unfreundlich begegnet, gerade ein Selbstsüchtiger? Zeigt es selbstsüchtige Gesinnung an, ein feindliches Land im Kriege zu schädigen, während man für den bedrohten heimischen Herd so opferwillig auf die Schanze tritt? Eher wären wir in den genannten Fällen geneigt, von Verwirrung, Verblendung oder Verhärtung zu sprechen. Wir merken es alle sehr wohl: hier läfst die unmittelbare Sicherheit und Bestimmtheit der inneren Norm im Stich. Hier kommt nicht mehr allein in Betracht, wie sich der geschädigte Fremdwert zu den eignen zuständlichen oder persönlichen Werten des Handelnden verhält. Noch weit mehr wiegt, wie er sich zu einem andern Fremdwerte verhält, der dem Betreffenden lebendiger den Sinn erfüllt. Es handelt sich nicht mehr so sehr um das Vorziehen von Eignem vor Uneignem, sondern um das Vorziehen eines Fremdwerts vor einem andern. Könnte nicht die Rücksicht auf den zweiten Fremdwert geradezu verbieten, dafs der Handelnde für den ersten eintritt? Könnte ihm nicht das letztere Thun zum mindesten unwesentlich, ablenkend und zersplitternd erscheinen? Und hat man nicht geradezu von einer Pflicht gesprochen, sich für gewisse Fremdwerte gegen andere zu behaupten?

Kurz, wir bewegen uns bei diesem letzten Unterfall in Verhältnissen, in die das helle Licht der zweiten synthetischen Vorziehensnorm nicht mehr unmittelbar hineinscheint. Sie läfst unmittelbar gar nichts darüber erkennen, welchen Wert das Wollen eines Fremdwerts gegenüber dem eines andern hat. Ihr warmer Strahl erglüht, wo das Wollen eigner mit dem Wollen fremder Werte zu vergleichen ist. Jetzt aber, unter den veränderten Umständen, geraten wir in eine zunächst schwankende und unbestimmte Beleuchtung. Es geht uns ähnlich, wie auf dem Boden der ersten synthetischen Vorziehensnorm. Auch dort tauchte die Frage auf, welchen Wert das Wollen mehrerer Personwerte unter einander besitze, und ob es einen Per-

sonswert gebe, den wir vor allen übrigen Personwerten wollen müfsten? Darüber besagte die innere Norm unmittelbar nichts. Es galt erst, aus ihrem lebendigen Gehalte ein abstraktes Prinzip herauszusondern, das die Antwort gestattete. Nachträglicher, abgeleiteter Weise ergab sich, dafs jeder mehr äufsere Personwert gegen jeden mehr inneren zurückzustellen sei. Der wahre Personwert sei die innere Selbstgewifsheit. Sie mache uns zu Herren unserer Zustände und gleichmütig gegen alles gleich ihnen Äufsere, das den Kern unseres Wesens nicht berühre. Die Aufgabe der ethischen Theorie mufs jetzt, wo wir auf dem Boden der zweiten Willensnorm stehen, ähnlich sein. Es gilt auch hier nach einem Prinzip zu suchen, das vielleicht ebenso in der zweiten synthetischen Vorziehensnorm versteckt ist. Dies Prinzip mufs erst entwickelt werden, um die Frage, auf die wir gestofsen sind, zu beantworten: wie es bei der Schätzung der Fremdwerte gegen einander zu halten ist, und ob es unter ihnen einen höchsten giebt? Der Ort für die Antwort ist später.

VIII. Die inaltruistische (impersonale) Sittlichkeit.

§ 23. A. Das selbstlose Wollen inaltruistischer (impersonaler) Fremdwerte gilt für sittlich.

1. Wir haben gesehen, wie das selbstlose Wollen altruistischer Fremdwerte rein durch sich selbst gefällt. Die Reinheit dieser sittlichen Schätzung zeigte sich vor allem darin, dafs die Wertung jenes Wollens in demselben Mafse steigt, in dem die aufgegebenen Eigenwerte gröfser werden. Das sind einfache und klare Grundthatsachen, die wie Felsen und Eckpfeiler der Sittlichkeit stehen. Sie lassen niemanden im Zweifel, dafs sich uns das Wollen fremder Werte gegenüber dem Wollen von eignen Werten in besonderer Würde zeigt. — Der Vorzug, den wir im synthetischen Lieberwollen den unselbstischen gegenüber den selbstischen Neigungen erteilen, beschränkt sich aber nicht einmal auf unser Verhalten zu Mitmenschen. Er erstreckt sich weit über diese Grenzen hinaus. Alles und jedes Wollen von Fremdwerten geniefst die gleiche Würde, auch das Wollen der Werte unter ihnen, bei denen wir gar nicht an einen „Nächsten“ denken. Wenn es nur wirkliche Fremdwerte

sind, wenn sie nur über unserm Selbst stehen, wenn wir nur unser eignes Sein, das Begehren eignen Zustands- und Personwerts, an ihnen vergessen!

Bereits die hingebenden Handlungen für Kulturgüter aller Art (z. B. für das Vaterland, für den bürgerlichen Beruf, in dem wir uns befinden, für die Pflege der öffentlichen Einrichtungen, für Jugenderziehung, Volksbelehrung u. s. w.) gehören in diesen gröfseren, gleichsam grenzenlosen Bereich der Fremdwertmoral. Mögen das immerhin nur Güter sein, weil sie von Menschen begehrt, besessen und genossen werden. Aber in der Wirkung, die ihre Vorstellung auf uns hat, ist der Gedanke an die Mitmenschen völlig abgeblafst. An die einzelnen Individuen, Atome gleich uns, denken wir nur nebenbei, wenn uns jene idealen Werte entflammen, wenn wir bereit sind, für ihre Verwirklichung, Erhaltung und Förderung unsere Kräfte, wo es sein mufs, unsern Besitz, unser Leben einzusetzen. In ihnen selber liegt etwas, das uns unwiderstehlich mitreifst und über das enge eigne Ich und das Ich anderer Menschen hinausträgt. Das fühlen all die Tausende, die opferwillig an den ideellen Aufgaben, die ihnen gegeben sind oder die sie sich gesteckt haben, arbeiten. Sicherlich wird ihnen niemand die Sittlichkeit aberkennen wollen, weil sie für die Sachen und nicht für die Personen eintreten, denen es mit ihnen gegeben ist, jene Sachen als Güter zu werten. Im Gegenteil. Um den Künstler, der auf den Geschmack des Tagespublikums, um den Richter, der auf das Urteil eines verblendeten Volkes schielte, wäre es ein recht unerfreulicher Anblick. Kurz, nicht einmal die Sittlichkeit derer, die selbstlos an unseren Kulturaufgaben arbeiten, besteht notwendig im Wohlwollen, d. i. in der Hingabe gerade an Mitmenschen. Der Geist ihrer Tugend wohnt schon in der Bereitwilligkeit, mit der sie die Kulturaufgabe als solche ergreifen.

Man wende nicht ein, dies Tugendprädikat werde nur darum gespendet, weil ihr Werk zuletzt doch unweigerlich mitmenschlichen Individuen und damit menschlicher Wohlfahrt zu gute komme; ohne das bliebe ihre Sittlichkeit so chimärisch, wie ihre Aufgabe. Wie klein und engherzig wäre das gedacht! Wie? Ihr wollt den sittlichen Wert der selbstlosen Handlungen davon abhängig machen, ob ihre Objekte Güter für andere Menschen sind oder doch sein können? So wollt ihr von der Selbstlosigkeit

der Sittlichen nur profitieren (vgl. oben S. 19), wollt den Menschen zu des Menschen bestem Haustiere machen?[1]) Der Anblick lauterster Hingabe soll unsern sittlichen Beifall nur entlocken, wenn uns ihr Endzweck zu gute kommt? Der sittliche Beifall quillt aus reinerem Brunnen. Von dem Anblicke des selbstlosen Willens als solchem hängt er ab, nicht davon, dafs wir jemanden für einen oder mehrere oder alle Mitmenschen eintreten sehen[2]). Wie verkehrt wäre es auch, sich die Wohlfahrt Dritter, die klein gleich uns sind, als die letzte Quelle sittlicher Sanktionen zu denken! Fühlen wir unser eignes Ich so null und nichtig, dafs uns alles in uns treibt und drängt, uns mit Aufgaben und dadurch mit Inhalt zu erfüllen, so macht uns und andere das nicht grofs, dafs wir uns an Mitmenschen hingeben, Nullen wie wir, sondern dafs wir uns hingeben.[3]) Darum zurück von jenem Mifsverständnis.

2. Thatsächlich ergeht eine ganze Reihe sittlicher Schätzungen über Fälle, in denen die Selbstentäufserung überdeutlich andern Gegenständen als menschlichem Wohle gilt. Man denke nur an alle die Handlungen echter religiöser Innigkeit. Wer nach den Worten lebt und handelt: „Du sollst Gott lieben von ganzer Seele, ganzem Herzen und ganzem Gemüt!“, der lebt eben damit nach dem Glauben vieler Jahrhunderte sittlich, und er ist auch selbstlos-sittlich. Sein Wollen gehört nicht ihm, sondern ist einem Fremdwerte geweiht. Und wäre dieser höchste Fremdwert noch so unnennbar, unfafsbar und unwifsbar, in der Hingabe an ihn ist Leben und sittliche Wirklichkeit; ihrer ist die Geschichte voll. Und wäre der Name Gottes nur ein Gedanke, mit dem die Sehnsucht der Menschen vergeblich gegen eherne Wände anflatterte, auch dann noch wäre im selbstlosen Dienste Gottes der Geist reinster Tugend nicht weniger als im Dienste der Menschen.

Ihr, die ihr die Stolzesten und Klügsten der Menschen sein wollt, sprecht: „Von Gott und seinem Werte wissen wir nichts.

1) Nietzsche, *Zarathustra* S. 249.

2) Martineau, a. a. O. S. 300: „Consequences to the general happiness can carry no obligation, unless the altruistic affections are in their nature invested with authority over impulses that conflict with them“.

3) Wundt, a. a. O. S. 427, 451 und „Ist das eigne Ich kein letzter sittlicher Zweck, so ist nicht einzusehen, weshalb ein anderes Ich ein solcher sein sollte.“ Nietzsche, *Zar.* S. 16. „Was gross ist am Menschen, ist, dafs er eine Brücke und kein Zweck ist“.

Im Menschen ist alle Wertung, wie aller Wert verborgen. Nur Menschenwerte giebt es und Menschenaufgaben und Menschenbedürfnisse“. Sagt an, kommt euch nicht euer heiligstes Empfinden bei dem schönen und warmen Gedanken, von Not und Elend, Niedrigkeit und Selbstsucht alles das zu erlösen, was Menschenantlitz trägt? O, Hand aufs Herz! Sind es da nun auch wirklich die Mitmenschen, auf die ihr den Pfeil eurer Liebe und schönsten Hoffnung werft? Die Millionen und aber Millionen, die ihr nicht kennt und kennen könnt, alle die Früheren, Jetzigen und ungeborenen Zukünftigen? Starke Nerven und der Geist eines Übermenschen möchten dazu gehören, diese Unsumme von Liebe zu tragen. Nein, was euch begeistert, ist ein Gedanke, der euch heilige und ehrfürchtige Gedanke des Menschen. Ihr habt die Würde der Menschheit entdeckt. Die Gattung ist es, die ihr liebt. Um der Gattung willen liebt ihr in euren Gedanken alle die Einzelexemplare mit, übt ihr, so viel ihr könnt, neben der Liebe zu euren Nächsten, an die euch Bande persönlicher Liebe, Freundschaft, Achtung, Verehrung und vielleicht des Mitleids knüpfen, auch logische, unpersönliche Liebe zu den Fernsten und Künftigsten. Und wahrlich, es ist Sittlichkeit, wenn ihr das thut. Hingabe an Fremdes übt eben damit auch ihr im Schaffen und Dienen, Helfen und Schenken. Aber ihr bethätigt sie im letzten Grunde nicht für die Mitmenschen, sondern für ein Prinzip, eine Idee. Ihr seid selber ein lebendiger Beweis, dafs die Sittlichkeit nicht Hingabe an Personen zu sein braucht, sondern ebenso gut in der selbstlosen Hingabe an beliebige andere Fremdwerte bestehen kann.

Andere giebt es, die das Ideal sowohl der Diener Gottes wie der Menschheit mit kühner Faust zerschlagen. Ihnen ist der Leib der grofse Gebieter und das Leben, das sich den Leib und sein Bewufstsein bilde. (Vgl. oben S. 6.) Neue Werte, sagen sie, lehre das Leben und der Leib erfinden. Freilich, nicht neue Werte werden erfunden, sondern neue sanktionierende Gewalten. Denn immer möchte der Mensch, solange er seine innere willenseigne Norm nicht kennt, eine äufsere (heteronome) Macht haben, der er gehorchen darf. (Vgl. S. 203f) Die sanktionierende Macht, die jene Dritten anbeten, heifst Leib und Leben. Als ein Werdender und Kämpfender, hören wir, gehe der Leib durch die Geschichte und der Geist sei nur seiner

Kämpfe und Siege Herold, Genofs und Wiederhall. In die Höhe wolle es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber, und darum brauche es Höhe. So verkünden sie und lauschen auf die Worte des schaffenden Lebens, das ihnen wie ein Hinterselbst des Leibs ist. Wessen Leib leben wolle und könne, an dem bilde das schaffende Leben eine Sehnsucht nach dem Werte aus, für den er fortan ringen und schaffen, leben und weben solle. Es sei unsere heiligste Aufgabe, diesem Winke unseres Leibes und des Liebewillens zu gehorchen, durch den das Leben in ihm spreche. In einem „heiligen Jasagen" zu allem, was da werden und leben wolle, müsse jede neue Sittlichkeit und Tugend bestehen. Wessen Leib aber siech und untüchtig zum Leben geworden sei, bei dem höre der innere, der Leibeswille zum Leben, auf. Im gleichen Augenblicke erfülle sich sein Bewufstsein mit einer Begierde nach Weltflucht und Ichvernichtung. Man habe das wohl unter dem Namen der alten Sittlichkeit als die höchste Tugend gepriesen. Aber es sei in der Hand des schaffenden Lebens und des wollenden Leibes nur ein Mittel, um die Träger solcher Leibesmüdigkeit desto schneller von der Erde hinweg zu fegen.[1])

Wieder ist es ein unselbstischer Wert, dem diese Verkünder des Leibes und Lebens dienen. Nicht sich wollen sie zur Geltung bringen. Ein Grauen sei der selbstische Sinn, der alles für sich wolle. Mit dem Auge des Diebes blicke er auf alles Glänzende, mit der Gier des Hungers auf den, der reich zu essen habe (d. i. auf den, der sich im Schenken nicht genug thun könne). Krankheit und unsichtbare Entartung sprächen in solcher kleinen Selbstsucht des winzigen Fünkchens, das sich unser Ich nenne, obschon es nichts als ein farbiger Rauch sei. Kurz, jenen „Fürsprechern des Lebens" ist das Herz von einem Werte voll, der über ihrem Ich liegt, von einem Werte, den sie mit dunklem Rätselnamen ihres „Leibes" und „Lebens" oder ihrer „Tugend" nennen. Ganz der Geist ihrer Tugend wollen sie sein und kein Tröpfchen für sich zurückbehalten. Auch in ihrer selbstlosen Hingabe an ein unpersönliches Etwas, das ihr Ich überragen soll, steckt wahre sittliche Gesinnung. Nicht weil der unselbstische Wert „Leben" heifst, sondern weil es ein unselbstischer Wert ist, dem sie sich weihen.

[1]) Nietzsche, *Zarathustra* S. 47, 68, 65, 111, 147, 315. Mit dem „schaffenden Leben" ist zuletzt die Entelechie des Übermenschen gemeint.

Müssen wir noch weitere inaltruistische Zwecke nennen, um zu zeigen, wie die Menschen ihre Sittlichkeit, der eine in der selbstlosen Hingabe an diesen, der andere an jenen impersonalen Wert finden? Der Stoïker und der Spinozist erhöhten das Naturgesetz über sich und erblickten in der Hingabe an die „allgemeine Weltvernunft" ihre sittliche Aufgabe. Das gleiche thun noch heute die Evolutionisten und Materialisten, die auch die Tafeln des Naturgesetzes über sich hängen und das grofse Geheimnis der Sittlichkeit darin sehen, jenen Tafeln zu gehorchen. Noch andre predigen für die „kommende" historische Entwicklung, für das geschichtlich Notwendige". So giebt es Werte über Werte, denen die Menschen mit selbstlosen Herzen ihr Leben weihen. Die einen preisen die Hingabe an diese, die anderen an jene Werte für die wahre und einzige Sittlichkeit. Weil sie eben damit ein jeder immer nur die selbstlose Gesinnung als sittlich anerkennen wollen, die dem Wert, dem sie sich hingeben, zugewendet ist, werden sie alle uneins untereinander. Sie kommen ins Eifern und vom Eifern zum Fanatismus und vom Fanatismus zur Unsittlichkeit. Ihre Unsittlichkeit heifst sie, Andere dem Werte zu opfern, dem ihr eignes Selbst zu geben, ihre höchste Sittlichkeit war. Da dampfen dann die Scheiterhaufen der Menschen und der Gedanken, da wird im Namen Gottes der Jude verbrannt, werden im Namen des Lebens oder der „Entwicklung" die noch gestofsen, die schon fallen.[1]) Hätten sie doch die Augen voll Sonnen, zu sehen, worin sie trotz ihrer Verschiedenheit alle eins sind! Sie sind darin eins, dafs sie alle die Sittlichkeit in Selbstüberwindung, Selbstentäufserung zu Gunsten von etwas Fremdem finden. Gerade ihre Verschiedenheit beweist, dafs der echte sittliche Mafsstab nicht in der Natur des Werts, sondern nur in der Gröfse der Selbstentäufserung liegen kann. Diese braucht sich nicht erst von dem Werte, dem sie gilt, ihre Sittlichkeit zu borgen; sie strahlt wie ein Juwel in ihrem eigenen Glanze.[2]) Der gute Wille ist durch sich allein und nichts anderes gut, um mit den Worten Kants zu sprechen. Er ist ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was sich durch ihn zu Gunsten irgend eines Fremdwerts, ja, wenn man will, der Summe aller nur immer zustande bringen läfst.

[1]) Nietzsche, *Zar.* S. 805.
[2]) Vgl. Kant, *Grl. z. M. d. S* S. 10f.

B. Die drei Arten inaltruistischer impersonaler Hingabesittlichkeit.

3. Blickt man genauer hin, so weihen sich die Menschen drei ganz verschiedenen Gruppen inaltruistischer Fremdwerte. Jede Gattung der letzteren kann durch die Hingabe daran sittliches Leben bedingen. Die drei Gruppen sind: göttliche Mächte, menschliche Gesamt-Einheiten und ideelle Fremdwerte. Religiöse Sittlichkeit ist es, sich an die Fremdwerte der ersten Art, d. i. an solche Mächte hinzugeben, die man als göttlich ansieht. Davon haben wir eben ein Wörtchen gesagt. Wir sahen, wie sich die Gläubigen aller Zeiten und Völker, die Leute mit starkem Abhängigkeitsgefühl, in der Regel eine andere Religion als die machen, die es im höchsten Sinne ist. In der letzteren verehrt man einen persönlichen Gott. Ihn denkt man sich als die letzte, d. i. hervorbringende Ursache zu allem Geschaffenen. Statt dessen beten Viele noch heute unpersönliche Wesen an und nehmen mit religiöser Inbrunst deren Namen in den Mund, ohne sie begrifflich scharf zu fassen. Wir nannten das „Leben" als die Gottheit der Zarathustra-Menschen. Andere vergotten die Natur, noch andere die Kultur, mancher auch das Schicksal oder die Geschichte, die Marxisten vergotten die soziale Wirtschaft. Vielleicht gilt auch denen, die sich für den Dienst an der Menschheit begeistern, der „Mensch", die Gattung „Mensch", als eine Gottheit.[1]) Nicht zum erstenmale in der Geschichte der Philosophie würde dann das Verhältnis der Gattung zu den Individuen als Vorbild dienen, um, falsch genug, zu erläutern, wie sich die endlichen Wesen auf einen unendlichen Grund beziehen. (Man denke an den Neuplatonismus.)

4. Wahrscheinlicher aber bethätigen die, die sich dem Menschheitsganzen weihen, keine religiöse Gesinnung. Sie folgen nur der eigentümlichen Fähigkeit, die wir alle haben, uns an menschliche Gesamt-Einheiten hinzugeben. Das beste Beispiel dafür, das den psychologischen Vorgang am klarsten und einfachsten zeigt, bietet jemand, dem etwa die Ehre seiner alten Familie am Herzen liegt. Seine alte Familie ist ihm ein Stück Menschheit, an das ihn besonders enge Beziehungen ketten. Eigne Geschichte und Vergangenheit besitzt es,

[1]) So kennzeichnete Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* gegen Feuerbach die Lehre vom Menschheitsdienst.

deren Überlieferung auf die Zukunft zu vererben er sich berufen fühlt, ohne dafs er dazu von irgend jemandem den Auftrag erhalten zu haben braucht. Denkt er an jene Gesamtheit (totum), seine „Familie", so steht eine stete Folge (summa) vergangener und künftiger Individuen vor seinen Augen; dennoch gelten ihm die Einzelnen in dieser Folge für nichts, so wenig wie er als Einzelner selbst. Hat doch schon mancher Vater geglaubt, um der Familienehre willen sogar den eignen Sohn verstofsen zu müssen, weil er ihr Schande gemacht habe. Seine alte Familie, das ist sonach das Bild eines Ganzen vor der Seele eines Einzelnen. Dieses Ganze hat nicht sich zusammengefafst, organisiert, sozial geregelt und so seine Einheit auch äufserlich bekundet; wenigstens braucht von alledem nichts der Fall zu sein. Vielmehr der Einzelne fafst es in seinen Gedanken zur Einheit zusammen. Er verbindet die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Träger seines Namens, die sich wegen ihrer ungleichzeitigen Existenz niemals anders als ideell zusammenfinden können. Ihre Einheit ist daher nicht die metaphysische eines realen Gesamtwillens; sie wird mit Hilfe einer psychologischen Zusammenfassungsfunktion jedesmal neu gedacht. Indem der Einzelne diese Fähigkeit gebraucht, verknüpft er sich mit einer Reihe andrer Menschen zu einem ideellen Ganzen. In unserm Falle verknüpft er sich mit ihnen nach dem Merkmal der Familienzusammengehörigkeit. Man sagt, die „Idee der Familie" bewege ihn. In anderen Fällen wirkt der Gedanke anderer derartiger Gesamtheiten, oft gleichzeitig bei Vielen, und gewinnt dann eine Alle lenkende Kraft. Er läfst diese Vielen zu sozialen Regelungen, die ihm entsprechen, fortschreiten. In solchen Regelungen verpflichten sich die Einzelnen gegenseitig, jenen gedachten Gesamt-Einheiten zu dienen.

Schon der Naturmensch hat die urwüchsige Fähigkeit, sich gedanklich mit andern Menschen zu einem Ganzen zu verknüpfen. Immer bildet dabei etwas Gemeinsames den Zusammenfassungsgrund und veranlafst ihn, die Andern und sich zusammen in eine übergeordnete Gemeinschaft einzugliedern. Könnte diese jemals als reales Wesen vor ihm stehen und ihm befehlen, so würde er sich ihr willig unterordnen. In Wahrheit steht sie niemals real vor ihm. Dafür können andere Einzelne auftreten und im Namen solcher Gesamtheit an seinen

Willen pochen. Diese Art der Mahnung wird ihre Wirkung selten verfehlen.[1]) Das ist es, was man das „Stammesgefühl" der Naturvölker genannt hat. Es äufsert sich zuerst negativ, indem die Volksgenossen sich von andern Stämmen feindlich unterscheiden. Sie wissen sich im Gegensatz zu diesen alle mit einander zu demselben Stück Menschheit vereint, das die Einzelnen überdauert. Der Mensch sei, sagt Aristoteles, ein *ζῶον πολιτικόν*. Das Wort beruht auf tiefer psychologischer Wahrheit. Beides, die Fähigkeit, sich selbst mit andern Menschen zu einer Einheit zusammenzufassen, und die Bereitwilligkeit, für diese Einheit einzutreten, spiegelt sich in dem Worte. Dieselbe Sache wird von der deutschen Sprache glücklich bezeichnet, indem man von einem „Gemeintrieb" der Menschen redet. Nur dafs sich an den Namen leicht die Nebenvorstellung heftet, als müsse die Gemeinschaft, der dieser Trieb gilt, bereits organisiert sein. Das ist keineswegs nötig; am wenigsten beschränke man das Wort auf das spezielle Eintreten, das der organisierten bürgerlichen Gesamtheit gilt. „Gemeintrieb" in unserer Bedeutung bethätigen z. B. schon die Frauen, die in der heutigen Frauenbewegung stehen. Sie bethätigen ihren Hingabesinn für die gemeinsame Würde ihres Geschlechts, das sie als eine Gesamteinheit gegenüber dem bevorrechteten männlichen auffassen. Für diese ideale, noch unorganisierte Einheit kämpfen sie und werben bei ihren Mitschwestern.

5. In ähnlicher Weise, wie sich der Adelsstolze mit seinen Vorvätern und Nachkömmlingen zu einer ideellen Gesamteinheit zusammenfafst, wie es die Vorkämpferin der Frauenbewegung mit allen ihren Geschlechtsgenossinnen, wie es der Wilde gedanklich mit den Zugehörigen seines Stammes thut: so hat Andre die sittliche Gleichartigkeit aller Menschen veranlafst, diese samt und sonders, und sich mit darunter zu einem erhabenen Ganzen zusammen zu denken, das von Anbeginn der Zeiten bis zu ihrer fernsten Dauer reiche. Gegen diese Zusammenfassungsart, der das allgemeinste Merkmal zu Grunde liege, müsse, behaupten sie, jede andere zurücktreten. Beruhe doch jede andere auf mehr oder minder zufälligen Eigentümlichkeiten der Gesamtheitsglieder. Jene allgemeinste Zusammen-

[1]) Der Wahl eines Häuptlings mag, neben Rücksichten auf die Kriegführung, das Bedürfnis, die Gesamteinheit aller Volksgenossen persönlich zu veranschaulichen, mit zu Grunde liegen.

fassungsart stehe daher hoch über der, die in unmittelbarer Blutsverwandtschaft wurzelt, nämlich über der Zusammenfassung zu Familien und Geschlechtern. Sie stehe auch über der Zusammenfassung zu Ständen, deren Glieder man nach den gleichen sozialen Lebensverhältnissen vereinigt denke. Ja, sie stehe noch über der Zusammenfassung zu Nationen, wobei die Einzelnen die Rasse, die Sprache, die historische Vergangenheit, die geographische Zusammengehörigkeit und die durch das alles bedingte Kultur teilen. So predigen die Vorkämpfer der „Humanität". „Humanität" heifst ihnen die Gesinnung, über alle Familien-, Standes-, nationalen und Rassen-Unterschiede hinaus unmittelbar für das grofse Menschheitsganze wirken und schaffen zu wollen.

Solche Humanitätsgesinnung ist etwas ganz anderes als die der Gerechtigkeit und Billigkeit. Was beide trennt, ist, dafs dort der Gemeintrieb hinzutritt, hier fehlt. Humanität ist Sinn für Billigkeit und Gerechtigkeit mit Hingabegeist für die Menschheit als Ganzes. Der blofs Gerechte und Billige hat diesen Hingabegeist nicht. Auch er wünscht, die Nationen möchten unter einander weniger selbstisch, weniger nach Grundsätzen der Gewalt, mehr nach denen der Sittlichkeit verkehren. Sein bewegendes Motiv ist dabei aber nur die Liebe zu den ideellen Fremdwerten „Gerechtigkeit, Billigkeit und Sittlichkeit". Von ihnen wünscht er, dafs sie zwischen Nation und Nation herrschen. Sie schweben ihm vor, nicht eine grofse Gesamtheit aller Menschen, an die er sich mit warmem Gemeintrieb hingiebt. Sein Gemeintrieb bleibt auf den nationalen Staat beschränkt, in den er hingeboren und hineingewachsen ist; für seinen Staat erwärmt er sich und für die Ideen der Billigkeit und Gerechtigkeit zwischen den Staaten. Die Zusammenfassung aller Menschen zu einer Gesamteinheit kommt ihn nicht in den Sinn, oder es regt sich doch nichts in ihm, was ihm dafür Glut einhaucht. Das „Gespenst, das vor ihm herläuft" (vgl. S. 10) ist das Bild internationaler Gerechtigkeit und Billigkeit. Vor den human Begeisterten aber steht das Bild eines allgemeinen und womöglich als solchen organisierten Menschheitsganzen. Selbstlose Sittlichkeit, wenn sie für ihre verschiedenen Ideale eintreten, bethätigen die Vertreter beider Standpunkte.

6. Wir haben schon angedeutet, es brauche nicht dabei zu bleiben, dafs einem Einzelnen Bilder menschlicher Gesamtheiten vorschweben, in die er sich miteinfafst und denen er sich hin-

giebt. Mehrere, viele Einzelne kann dasselbe Bild bewegen, sei es, dafs es auch in ihnen urwüchsig entsteht, sei es, dafs es ihnen von Andern geweckt worden ist. Ist das eine oder andere der Fall, so fühlen sie sich in der Hingabe an dieselbe grofse Gesamteinheit, in die sie sich ideell versetzen, alle zusammen einig. Dieses umfassende Ganze ist es dann, das sie über sich heben, von dem sie sich vorstellen, es werde sich in den Flufs der Zeiten hinein fortsetzen, auch wenn sie selber nicht mehr seien, da ja an ihre Stelle andere Individuen träten. Aus solchen Gedanken heraus können sie leicht zu sozialen Regelungen schreiten, die das Bild von dieser Gesamteinheit. bewufst beherrscht. Historisch ist das längst geschehen. Immer haben die Menschen, die sich zusammengeschart fanden und in Einheitsgedanken zusammentrafen, auch je und je im Sinne derartiger Einheitsgedanken zusammengegriffen. Das grofsartigste Beispiel bilden die sozialen Regelungen, die aus dem Gedanken des „Staats" heraus erfolgt sind, d. i. nach moderner Anschauung der ideellen Einheit, unter der man die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Mitglieder einer Nation zusammenfafst. Millionen und aber Millionen bewegen sich von Geschlecht zu Geschlecht innerhalb der sozialen Regelungen, die dieser Gesichtspunkt veranlafst hat. Das hat manche Gelehrte glauben lassen, hier müsse sich ein realer Gesamtwille bethätigen. In Wahrheit giebt es keinen solchen; die sozialen Regelungen, die man unter dem Bilde einer übergreifenden Gesamteinheit trifft, erzeugen nur seinen Schein. Wohl aber ist die Hingabe, deren wir alle für jenes ideelle Ganze fähig sind, real. Nehmt dieses Reale, den bürgerlichen Gemeintrieb, den bewegenden Gedanken des totum weg, und die sozialen Regelungen stehen nur auf dem Papier. Vielleicht erfüllt man noch ihren Buchstaben, aber innerlich stürzt der Staat auseinander. Eine blofse Summe selbstischer Individuen oder Horden von ihnen steht vor euch, die sich durch das Mittel eines Scheinstaats gegenseitig betrügen, überlisten und beherrschen wollen. Finden sie ihren Gemeintrieb und Gemeinsinn (vgl. §§ 35, 36) nicht wieder, so fegt sie der nächste Sturm von innen oder aufsen auseinander oder läfst sie im Bürgerkrieg gegen einander wüten. So sehr ist der Gemeintrieb, die Opferwilligkeit für das überindividuell gedachte Ganze, das Apriori alles Staatslebens.

Alle Zeiten und Völker haben von jeher die Bethätigungen des Gemeintriebs hochgehalten. Ja, sie haben diesen Trieb, der die einzelnen spornt, sich selbstlos an menschliche Ganze hinzugeben, mit den höchsten sittlichen Prädikaten geschmückt. Dafs man ihm solch sittliches Lob gezollt hat, kann gar keinem Zweifel begegnen. Was man aber lange verkannt hat, war die inaltruistische Natur des gemeinsinnigen Handelns. Man verwechselte den Trieb dazu mit dem des altruistischen Wohlwollens, das einzelnen Mitmenschen, sei es einem, sei es einer beliebigen Anzahl von ihnen, gilt. Wir haben versucht, statt dessen etwas tiefer in die inaltruistische Natur des Triebes zu schauen. Wem diese psychologische Einsicht feststeht, dem bezeugt die sittliche Wertung der gemeinsinnigen Handlungen dasselbe, was schon aus der sittlichen Wertung der religiösen Bethätigungen hervorgeht. Sie bezeugt ihm aufs neue, wie die moralische Billigung alles selbstlose Thun umfafst, wie wenig sich unser synthetisches Vorziehen zweiter Art auf selbstloses Verhalten zum Mitmenschen beschränkt.

7. Die dritte Gattung selbstlosen inaltruistischen Wollens besteht darin, sich an die ideellen Fremdwerte zu verlieren, sich dem Dienste der „Wahrheit," „Schönheit" und „Sittlichkeit" zu weihen. Auch über all diesem Thun liegt unzweifelhaft der Strahl sittlicher Würde. Seine bedeutsamste Art ist die bewufste Hingabe an die „Sittlichkeit als solche", d. h. das Streben, stets der eignen Willensnorm, der inneren Wahrheit, gemäfs zu handeln.

Wir haben schon in der Lehre vom synthetischen Vorziehen erster Art von dieser unmittelbar auf das Sittliche gerichteten Gesinnung gesprochen. Letztere beruht auf dem Gefallen am richtigen Wählen und flammt wie durch innere Revolution in uns auf. Sie erst verbürgt in der Personwertmoral die volle und ganze Sittlichkeit und läfst nach wahrem Personwert streben. Ohne sie, fanden wir, könne man bestenfalls nur stückweise Sittlichkeit üben; man übe diese so oft, wie man persönliche Werte über zuständliche, mehr innere Personwerte über mehr äufsere setze. Dasselbe unmittelbare Gefallen, wie am richtigen Wählen nach der ersten synthetischen Vorziehensnorm, haben wir an dem nach der zweiten. Beides ist dieselbe Hingabe, und zwar die Hingabe, mit der uns der eigentümliche ideelle Fremdwert erfüllt, den wir die „innere Wahrheit" genannt hatten (S. 66 f).

Allein während das reine Gefallen an der ersten Willensnorm die ganze Personwertmoral krönt und vereinheitlicht, scheint das Gefallen an der zweiten Willensnorm nicht ebenso die Fremdwertmoral krönen zu können. Gebietet nämlich das synthetische Vorziehen zweiter Art, jegliches unselbstische über jegliches selbstische Wollen zu setzen, nun wohl, die Begeisterung für die eigne Willensnorm ist nur ein besonderer Fall selbstloser Begeisterung überhaupt. Man kann sich ebenso an die übrigen ideellen Fremdwerte (Wissenschaft, Kunst), ebenso an die Objekte des Gemeinsinns, des religiösen Sinns und der altruistischen Neigungen verschwenden. Das alles scheint gleichberechtigt und damit eine einheitliche sittliche Gesinnung in der Fremdwertmoral zu fehlen. (Vgl. S. 206). Wir kommen auf die Schwierigkeit, wenn es anders eine ist, noch zurück.

8. Genug einstweilen, dafs wir gefunden haben, nicht blofs das Wohl von Mitmenschen, sondern auch das Unpersönlichste und Ideellste könne Brücke menschlicher Sittlichkeit sein, wenn man es unter Hintansetzung aller Eigenwerte wolle. Es giebt so viel selbstlos-sittliches Handeln, als wir unselbstischen Regungen nachleben. Dieser Befund beweist, dafs das synthetische Vorziehen zweiter Art auf dem unselbstischen Wollen ruht und nicht auf dessen Objekt. Welches immer sein Gegenstand ist, der Wille selber hat einen Wert, der Fremdes lieber als Eignes will, und der Wille selber hat einen Unwert, der Eignes über Fremdes stellt.

Selbst dann bleibt die Ehrfurcht bestehen, die uns der Anblick eines über das eigne Selbst hinaus gerichteten Willens einflöfst, wenn wir nicht einmal sein Ziel billigen können. Mögen uns die Werte, denen der Gläubige eines falschen Glaubens (ein indischer Asket), der Verkünder einer ungültigen Wahrheit (Zöllner und der Spiritismus) ihr Sein und Denken, Leben und Weben weihen, falsch und unwert vorkommen: vor der Selbstentäufserung, mit der diese Menschen für die von ihnen hochgehaltenen Zwecke schaffen, ihnen dienen, sich ihnen schenken, verstummt unser Mifsfallen. Sie sind sittlich geadelt. Nicht die Werte, in denen sie aufgehen, sondern ihre Opferwilligkeit hat sie geadelt. Wenn ein Räuber seinem gefangenen Hauptmanne zur Freiheit verhilft, indem er sein eigen Leben läfst, welchem unglückseligen Wahne, welchem unsympathischen Fremdwerte hat er sich geopfert! Aber seine

Hingabethat ist sittlich, durch sie hat er einen Anteil an jenem höchsten, was unsere Herzen schlagen macht und unseren Geist mit Gedanken der Ewigkeit erfüllt. Und so giebt es noch gar manche verflogene, an Trug-, Irr- und Wahn-Werte verflogene Tugend. Aber ihren eignen Wert, ihre eigne Schönheit behält sie, auch wenn sie verflogen ist.

Das ist alles klar und deutlich, durch keine kopfverwirrende Spekulation der Schulen überschreibar, durch keine Kasuistik verrückbar, in unsere Herzen geschrieben. Da spricht nur und wird gehört die zweite synthetische Vorziehensnorm. Ein anderer kategorischer Imperativ zwar, als sich ihn Kant gegeträumt hatte, der ihn aus der Vernunft, nicht aus dem Willen stammen liefs. Aber er ist dem seinen darin ähnlich dafs er auf die „Form" des Willens und nicht auf die „Materie" geht. So ist es ja schon beim synthetischen Vorziehen erster Art innerhalb der Personwertmoral. Welch persönlichem Wert immer wir dort folgen, stets finden wir uns genötigt, das persönliche Wollen als solches sittlich höher als das Wollen alles zuständlichen Werts zu schätzen. Diese reine Hochschätzung des Wollens, die im synthetischen Vorziehen erster Art gegeben ist, befreit die Personwertmoral von jedem Kausalzwang der Motive. Sie macht das sittliche Handeln vom Motivzwang, von dem Kant die Ethik vergeblich hatte befreien wollen, erst wirklich unabhängig und stellt es auf Normzwang. Eine ähnliche Hochschätzung des reinen Wollens kehrt jetzt, auf dem Gebiete der Hingabesittlichkeit, wieder. Auch hier haben wir Steuer und Kompafs an keinem Motiv, sondern in uns selber am synthetischen Vorziehen zweiter Art. Auch hier finden wir uns, ganz unabhängig von der Art streitender Fremd- und Eigenwerte, genötigt, das Wollen der Fremdwerte höher als das der Eigenwerte zu stellen. Wir erleben wieder etwas Unwandelbares in uns, die zweite synthetische Willensnorm. An ihr haben wir gleichsam eine innere Richtung, die uns als wollenden Seelenwesen ebenso natürlich ist, wie als denkenden der logische Zwang, gemäfs den Axiomen zu erkennen.

Zusatz. Gegen die Eigenrichtung unseres Willens, die sich in der zweiten Art synthetischen Vorziehens kundgiebt, streitet sein Gerichtetwerden, das durch ablenkende Motive erfolgt. Wirkten die letzteren nicht, erhöben sich keine selbstischen

Impulse gegen die Gefallensregungen, die auf Fremdwerte zielen, so folgten wir diesen unter dem Einflusse des Normzwanges ohne weiteres. Wir gingen mit all unserem Selbst darin auf, im Sinne der Fremdneigungen zu handeln. So aber erleben wir den kausalen Andrang der selbstischen Motive und erleben die Gedankengaukelei der Bewufstseinslüge, die ihnen den Weg bahnt. Das macht es uns oft schwer, dem Normgesetze in unserm Geiste zu folgen. Fiele das Hemmnis einmal fort, würde uns das Normgebot sogleich leichter ins Bewufstsein treten.

Motivdrang und Bewufstseinslüge fallen bei dem, der unbeteiligt den Handlungen Anderer zuschaut, in der That fort. Daher ist es kein Zufall, dafs er oft schneller als sie das sittlich Richtige erkennt. Ebenso erklärt es sich, dafs mancher ergrauende Sünder anfängt, sich über seine Vergangenheit zu bekreuzigen. Die lebhaften Impulse, die ihn einst zu seinen verächtlichen und schlechten Handlungen hingerissen haben, sind verblafst. Um so deutlicher tritt in ihm, wenn er sich an sein früheres Thun erinnert, die sittliche Norm hervor, wie einem Wanderer mit dem schwindenden Tageslicht die ewigen Sterne. Das innere Gesetz erscheint ihm nun doppelt strafend und drohend. Hafst man nicht auch bei Fremden die eignen Fehler am meisten? Der Beurteiler kennt die entsprechenden selbstischen Antriebe nur zu wohl; und jetzt sieht er sie in ihrem wahren Licht, da ihm kein eigner Andrang der Art aufsteigt und die klare Einsicht verdunkelt. Von ähnlicher Art wird nach Rousseau (Emile, Profession de foi du vicaire savoyard), das ewige Glück der Guten und die ewige Qual der Bösen sein. Hienieden überschreien tausend glühende Leidenschaften die Gewissensstimme. Sind wir aber erst von den Wahngebilden des Körpers und der Sinne befreit, so werden wir einst unaufhörlich das, was wir gethan haben, mit dem vergleichen, was wir hätten thun sollen. Dann werden zwei unerschöpfliche Empfindungen das Schicksal der Seelen scheiden, je nachdem sie ihr Leben geführt haben: bei den einen die reine Freude, die aus der Zufriedenheit mit sich entsteht, bei den andern die bittre Reue, sich befleckt zu haben.

Zweites Hauptstück.

Die Tugendlehre in der Fremdwertmoral.

Vorbemerkung.

1. Schon in der Personwertmoral hatten wir die echt sittliche Gesinnung von zwei anderen Verhaltungsweisen abgegrenzt, die damit verglichen halb und unvollkommen erscheinen. Der Blick des echt Sittlichen, fanden wir, heftet sich stetig und unmittelbar auf die erste synthetische Vorziehensnorm. Ihr, seiner inneren Wahrheit, gemäfs will er leben und handeln. Einzig das reine Gefallen am synthetischen Vorziehen regiert ihn, nachdem es ihm durch eine Art innerer Umkehr aufgegangen ist. Dadurch wird seine Sittlichkeit eine ganze und volle. Sie bleibt keine stückweise, wie bei dem Halbsittlichen der ersten Art, der seinem synthetischen Vorziehen nur gelegentlich, aus Antrieben der Ehre oder Eitelkeit, folgt. Solchem Halbsittlichen kommt es auf äufseren Personwert an. Davon ist sein Sinn mehr oder minder oft so stark erfüllt, dafs es ihm leicht wird, diesen Personwert über die Werte seines Zustands zu setzen. Das Verhalten des Menschen, der seine innere Wahrheit liebt, ist ebenso der halben Sittlichkeit dessen überlegen, der gleichfalls noch nicht gelernt hat, mit freiem Gefallen auf die Norm zu blicken, sondern ein Knecht des inneren Gerichts bleibt. Im Blickpunkt des Halbsittlichen der letzteren Art steht wieder nicht das sittliche Gesetz selber. Ihn bewegt der eigentümliche höchste Personwert bezw. -Unwert, den man begleitender Weise beim normgemäfsen bezw. normwidrigen Handeln erfährt. Er hofft auf jenen inneren Lohn beim sittlichen Thun, den wir als Gottesnähe gedeutet haben. Er fürchtet die entsprechende innere Strafe beim unsittlichen Thun. Wer in solchem Hoffen und solcher Furcht befangen ist, steht und handelt nicht unter dem freien Gefallen an seinem sittlichen Willensgesetze, sondern unter dem Gericht.

Der Gegensatz derselben drei Denkweisen kehrt in der Fremdwertmoral wieder. Auch hier giebt es eine Gesinnung, die rein auf die zweite synthetische Vorziehensfunktion, bezw. auf die ihr stets gemäfse Wahl geht. Sie entspringt dem freien Gefallen an unserer inneren Wahrheit und verbürgt die ganze und volle Hingabesittlichkeit. Es ist dagegen nur eine stückweise Hingabesittlichkeit, wenn jemand aus Liebe zu dem oder jenem einzelnen Fremdwert hingebend handelt. Immerhin ist auch das Sittlichkeit, es ist Tugend. Solche Hingabe ist zwar nur einseitig, aber doch rein und lauter. Und die dritte Art hierher gehörigen Thuns? Ganze Hingabesittlichkeit erschien uns bei dem, der mit bewufstem Gefallen an der zweiten Willensnorm selbstlos handelt. Eine bestimmte Hingabetugend, ein einzelnes Sittlichkeitsstück, kennzeichnete das Bild dessen, der in uneigennütziger Neigung zu einem einzelnen Fremdwert entbrannt ist. Gar keine Sittlichkeit enthält das Thun der Dritten, die auf dem Boden der Fremdwertmoral nach Personwert streben. Ihr Streben wurzelt in der Erfahrung, auch das selbstlose Handeln lohne sich. Man erlebe dabei inneren persönlichen Wert, während innerer Unwert das selbstische Thun ahnde.

Wer kennt es nicht, dies begleitende innere Gericht beim selbstischen und diese innere Erhöhung beim selbstlosen Handeln? Das innere Gericht trifft uns, wenn wir, hingerissen vom Andrange selbstischer Motive, fremde Werte den eignen geopfert haben. Denken wir hieran zurück, so erfüllt uns nicht blofs ein Unlustgefühl zuständlicher Art. Durch und durch geht die Erfahrung inneren Unwerts. Unsere Person müssen wir für schlecht, klein, niedrig und erbärmlich halten. Umgekehrt folgt dem selbstlosen Handeln ein Hochgefühl eigentümlicher Art. Gerade, wenn wir unser Selbst verleugnen, gewinnt es, wie wir tief innerlich erfahren, einen neuen Wert, der uns wie Ewigkeit anmutet, der uns über die eigne und alle irdische Enge und Kleinheit weit hinausträgt. Da erleben wir Gottesnähe, wie vorhin Gottesferne. Hierzu tritt Tadel und Lob, von der öffentlichen Meinung gespendet. Dieses Lob und dieser Tadel sind zwar nur der Nachglanz der eben genannten inneren Erfahrungen eines Jeden, aber sie wirken um so energischer auf den Einzelnen, weil viele Subjekte sie aussprechen.

2. Mit dem eben genannten inneren Gericht und mit dem

Gericht der öffentlichen Meinung ist, wir erwähnten es schon, der Anlafs gegeben, dafs sich auch in der Fremdwertmoral die Geister scheiden. Die Einen erfüllt reine sittliche Gesinnung im bewufsten Gefallen an der Norm selbst. Die Anderen bewegt eine reine Neigung wenigstens zu einzelnen Fremdwerten. Die Dritten beherrscht mehr oder weniger deutlich die Rücksicht, die sie auf den begleitenden inneren oder äufseren Lohn nehmen. Nicht darum, weil sie unmittelbar ihrem Normruf gehorchen und sie gewillt, für Fremdwerte einzutreten. Sie möchten den Personwert, der auf solchem Gehorsam steht, gewinnen. Während sich aber der analoge Fall in der Personwertmoral noch mit wirklich sittlichem Handeln verträgt (vgl. oben S. 85), ist es auf dem Gebiete der sittlichen Selbstverneinung anders. Dort führt die letztere Denkweise geradezu zu blofser Trug- und Gaukelsittlichkeit. Diese zu kennzeichnen, ist unsere nächste Aufgabe. Gegenüber der falschen Tugend, die sich hier zeigen wird, erhebe sich sodann das Bild der wahren, das Bild der Menschen, die sich in selbstlos reiner Neigung, in lauterer, wenn auch einseitiger Hingabesittlichkeit, an einzelne Fremdwerte verschwenden. Es erhebe sich das Bild auch der Menschen, die mindestens echte Rücksichtnahme üben. Von den Andern, Besten, sehen wir hierbei noch ab. Genug, wenn wir dessen eingedenk bleiben, dafs auch das unselbstischste Thun einseitig und stückweise geschehen kann. Nur zu oft schmeckt es nach Vorliebe für den oder jenen Fremdwert, auf den man sich beschränkt. Man ist dabei wohl in einem Stücke tugendhaft, in einem andern nicht. Erst bei einer noch höheren Sittlichkeit, bei dem ganzen und vollen Normendienst, schwindet die ethische Enge. Diese höchste unselbstische Bethätigung gehört indessen nicht mehr zur Tugendlehre. Ihrer Zeichnung gebührt ein besondrer Abschnitt, der von der selbstlos-sittlichen Gesinnung handelt.

IX. Von falschen Tugenden.

§. 24. Die drei Arten hierher gehöriger Falschmünzerei.

1. Mit dem inneren Normzwange, unselbstisch zu handeln, streiten die selbstischen Motive. Jener befiehlt uns, das Wollen fremder Werte höher als das Wollen aller eignen Werte anzuschlagen. Anders die Motive unserer Eigenliebe und unseres Eigendünkels. Die Motive der Eigenliebe heifsen uns gerade umgekehrt eignen Zustandswert suchen und eignen Zustandsunwert meiden. Die Motive des Eigendünkels drängen uns, eignen persönlichen Wert zu suchen und persönlichen Unwert zu meiden. In mannigfachen Bildern hat man den Gegensatz jener selbstischen Motive und des unselbstischen Vorziehens ausgemalt. Tiefsinnige Gleichnissprache läfst hier Geist und Fleisch, Licht und Finsternis, Gott und Teufel, Himmel und Welt, Leben und Tod um die Herrschaft streiten.

Dieser Gegensatz drückt manche Menschen nicht. Es sind die, die mit lebhaften unselbstischen Motiven ausgestattet sind. Sie können in dem, was das Ziel ihres Schaffens, Dienens, Helfens oder Schenkens ist, wahrhaft aufgehen. Je selbstischer dagegen ein Mensch angelegt ist, oder mit je mehr oder je lockenderen zuständlichen und persönlichen Eigenwerten ihn seine Lebensführung bekannt gemacht hat, um so unlieber hört er den Normruf. Hart und unbequem genug fährt die sittliche Forderung denen entgegen, die an die Freuden des Reichtums oder an den Glanz äufserer Ehren gewöhnt sind, oder die irgendwie sonst an feinen und groben Genüssen und Eitelkeiten hängen. Gerade weil sie ihre Eigeninteressen so stark gekostet, so liebgewonnen, so gehegt und gepflegt haben, klopfen die Fremdinteressen mit so viel schwächerem Finger an. Jene kommen mit dröhnenden Schritten, diese wie Schatten. Und doch gemahnt ein rätselhaftes Etwas, wo immer der Konfliktsfall eintritt, die Fremdwerte in die erste, die Eigenwerte in die zweite Stelle zu setzen. Da mag dann mitunter die sittliche Forderung mit Hafs und Feindseligkeit empfunden werden. Da

giebt es manchmal seltsame Versuche, die innere Stimme durch Schein zu beschwichtigen, während sich die selbstischen Regungen unter Bewufstseinslügen nur ein wenig dämpfen oder eine andere feinere, um so giftigere Form annehmen. Viel Selbstbetrug läfst sich mit hohen Empfindungen üben; oft wird der Normruf mit Steinen abgefunden, wo er Brot heischt.

2. Nichts kommt solchem Selbstbetrug mehr entgegen, als der Name der Tugenden. „Tugend" heifst im Munde Anderer das echt sittliche Verhalten eines selbstlos Gesinnten, der seine zuständlichen und persönlichen Werte vergifst, um für seine Mitmenschen oder für ideelle Güter einzutreten. Zwar im Munde des Thäters, da heifst es nicht „Tugend", da heifst es „Pflicht und Schuldigkeit" (vgl. S. 220 f.). Da geht ein reiner Thor hin und will nicht Tugend schaffen, sondern mufs sich an Etwas, das ihm Aufgabe ist, hingeben und ausströmen. Aber Andere haben das Juwel seiner Handlung, die durch sich selber strahlt, mit dem Golde des Tugendnamens eingefafst. Sie haben auf das Graalskleinod den Glanz und Schimmer von Nibelungengold geladen, der das darin gefafste Kleinod überschimmert.

Vielmehr vor den Blicken selbstsüchtiger Augen, vor den Blicken derer, die nicht durch und durch selbstlos sind, wandert alles Licht, das von jenem Juwel nur geborgt wird, in die Einfassung hinüber. Ehre, die dem Träger des Tugendnamens von aufsen zu teil wird, Achtung, Bewunderung, Beneidung, das alles zeigt sich jenen Ichnaturen überreichlich auf die goldene Einfassung gehäuft. Schon das allein könnte den Sinn aller ehrsüchtigen, ruhmsüchtigen und eiteln Seelen[1]) darauf richten, die gepriesenen, vielverdienstlichen Tugendthaten zu thun. Wie viel mehr, wenn sie sich ebendamit eine wohlfeile innere Beruhigung erkaufen! Sie machen sich selber glauben, dafs der unbequeme Mahner im eignen Willen auf gar nichts anderes, als auf das bifschen Überwindung und Bescheidung gehe, das als sittlich gepriesen und mit dieser Preisung so glänzend be-

[1]) Man vgl. Luthers Schilderung des „närrischen Heiligen" und sein Wort, dafs die antike Philosophie von dem Gifte des Ehr- und Ruhmgeizes ganz voll gewesen sei. Dazu auch Kants Polemik gegen die Auffassung der Pflicht als eitel verdienstlichen Thuns. Endlich Nietzsche's Kampf gegen die „Tugendhaften, Guten und Gerechten." „Zerbrecht, zerbrecht mir die Guten und Gerechten." (*Zar.* S. 311.)

lohnt wird. Wen man um deswillen sittlich nennt, sollte der, denken sie, nicht auch sittlich sein, sollte er nicht das Recht haben dürfen, sich selber gut zu nennen, weil ihn Andere so heifsen? Fürwahr, ein mächtiges Lockmittel, das sich durch dieses Spiel der Gedanken eröffnet. „Das Alles gebe ich dir, wenn du niederfällst und mich anbetest," sagt der prunkende Tugendname. Die Sittlichkeit erscheint plötzlich nicht in dem abschreckenden Kleide der Selbstentäufserung, sondern in dem einladenden Gewande der Tugend und Tugendehrung. Ein Stück Fleisch wird der Sinnnlichkeit versagt; man mufs ein kleines Opfer bringen. Dafür winkt schon ein Stück Geist, Ehre und Achtung von allen Leuten. So wird dem Selbstischen „Tugend" das Wort, durch das er sich für Glück entschädigt.

3. Freilich ein grenzenloser Selbstbetrug. Das Wollen aller Eigenwerte gegen das Wollen von Fremdwerten hintanzusetzen, gebietet die zweite synthetische Vorziehensnorm. Jetzt hat sich das Verhältnis umgedreht. Nicht mehr den Fremdwert zu befördern, steht in der Absicht und ist das Erste. Der Fremdzweck ist zu einem blofsen Mittel herabgewürdigt und dient als Sprungbrett, um die Ehre des Tugendnamens zu gewinnen. Die Selbstsucht und der Ehrgeiz, nicht Nächsten- und Fernstenliebe, diktiert nun die Handlung; man will für Tugend noch bezahlt sein.[1]) Hier liegt eine überaus grofse sittliche Gefahr. Sie steigert sich, wenn man die Gemüter zu solchem Ehrgeiz und Eigendünkel noch besonders stimmt, indem man ihnen etwas vorschwärmt, als seien die selbstlosen Handlungen edel, erhaben und grofsmütig. Man versetzt die Menschen, meint Kant, dadurch in den Wahn, als sei nicht Pflicht der Bestimmungsgrund ihres sittlichen Thuns, sondern als erwarte man es von ihnen als bares Verdienst. Der Gedanke der Pflicht schlage freilich allen Eigendünkel gerade nieder, ihre ernste heilige Vorschrift erlaube es unserer eiteln Selbstliebe nicht, „mit pathologischen Antrieben, sofern sie der Moralität analogisch sind, zu tändeln und uns auf verdienstlichen Wert was zu gute zu thun." (Kr. d. pr. V. S. 89, 100, 104 u. ö.)

Wie unschön ist in der That der Anblick derer, die auf verdienstlichen Wert erpicht sind! Immer soll man ihnen

[1]) Vgl. Nietzsche, *Zarath.* S. 185. Schopenhauer, Grundlage der Moral, a. a. O. S. 610 „mit seinem Almosen an Bettlern einen Kauf thun wollen."

bestätigen, dafs sie verdient und tugendhaft sind. Mit allen Mitteln wollen sie die Ehre, die sich an den Tugendnamen knüpft, auch hören und haben. Wenn sie geben, so laden sie sich Zeugen ein, die ihnen zusehen. In Ermangelung solcher Zeugen möchten sie es von den Beschenkten selbst vernehmen, wie edel, gut und tugendhaft sie gehandelt haben. Nicht nur ihre Rechte weifs es, sondern ihre Augen wollen es gesehen, ihre Ohren gehört wissen, was die Linke thut. Immer nutzen sie die Not ihrer Nächsten, um ihre zudringliche Tugend leuchten zu lassen. Darum wird ihre Wohlthat so selten als solche empfunden. Ihrem Schenken gleicht ihr Vergeben und Verzeihen. Süfser Honig träufelt aus ihrem Munde, aber wieder wirbt ihr Blick nur um Ehrung. Sie lassen das Opfer ihrer Grofsmut diese fühlen, und es soll vor ihnen noch bekennen, dafs sie edel sind. Ihre Verzeihung drückt wie ihre Wohlthat; sie versündigen sich an dem Geiste der fünften Bitte „Vergieb uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern.“ Eiteles Geziere und trüglichen Eigendünkel, lauter Gleifsnerei ohne Bestand, nennt Kant das Treiben solcher „Verdienstlichen“.

4. Die öffentliche Meinung ist nicht allzu wählerisch, das Tugendprädikat zu verleihen. Sie giebt es nicht blofs Handlungen, an denen ein Vorzug von „verdienstlichem Werte“ haftet. Schon blofse Gewissenhaftigkeit in der Erfüllung von Pflichten gilt ihr als Tugend. Wenn man will, mit vollem Recht. Man denke an jemanden, der etwas als sittliche Herzenspflicht empfindet. Wenn es ihn packt, der Aufgabe, der er sich geweiht fühlt, getreu bis in den Tod zu sein, und wenn er danach thut, so übt er Gewissenhaftigkeit, die höchste, die wir uns denken können. Er lebt und übt Tugend, wieder ohne dafs er glaubt, damit viel zu thun. Nicht sich will er, nicht Wert seines Zustands oder seiner Person. Er sieht nur auf sein Ziel, sein heilig Gewolltes, und so wenig auf sich selbst, dafs ihm Tugend nicht einmal ihr eigner Lohn zu sein scheint. Aber das Wort von der sittlichen Pflicht ist leicht mifsverstanden. Die Aufgabe, die sich uns aufgiebt, kann für ferner Stehende leicht den Schein gewinnen, als nähmen wir sie von aufsen an und auf. Die Gewissenhaftigkeit, die von innen zu ihr steht, läfst sich damit verwechseln, dafs man Gebotenes pünktlich und genau ausübt. Hierdurch vermischt

sich die Wertschätzung, die Dritte dem Handeln für frei übernommene sittliche Aufgaben spenden, unvermerkt mit der Wertschätzung blofs legaler Pflichthandlungen. Im Preise der gewissenhaften Pflichterfüllung gilt jetzt als „Pflicht" und „Gewissenhaftigkeit" etwas andres als vorhin. Als „Pflicht" gilt jetzt der Gesetzesbuchstabe oder auch die kirchliche Vorschrift oder auch die gemeine Schuldigkeit des „Korrekten," das die öffentliche Meinung fordert. Zur „Gewissenhaftigkeit" wird schon die äufsere Pünktlichkeit und Genauigkeit, mit der Einer die Gesetzesvorschriften und alle sonstigen Menschensatzungen erfüllt, alles, was ihm religiöse und bürgerliche Gemeinden, Sekten, Vereine, politische Parteien aufgegeben haben. Trotzdem sich hierdurch für den Handelnden das, was geschätzt wird, veräufserlicht, erhält sich doch die Höhe des Lobs, das der Zuschauer spendet. Von hier geht wieder viele falsche und bequeme Tugend aus.

Der Mensch möchte gerne tugendhaft sein, wenn es nicht zu viel kostet. Sie sind so leicht, jene kleinen Überwindungen, die der Buchstabe des Gesetzes, der Kodex der öffentlichen Meinung, der religiösen und politischen Parteien fordert; wenn man sich dadurch nur die grofsen Überwindungen erspart! Die zuschauenden Dritten umgeben ja schon die ersteren kleinen Überwindungen so dankbar mit dem ehrenvollen und erfreulichen Namen von Tugend und Sittlichkeit. Wie wohlfeil läfst sich dabei der Normruf im eigenen Willen beschwichtigen! Er will Selbstentäufserung. Wohlan, in dem Thun des Korrekten, Gebotenen und Vorgeschriebenen ist sie. Er will mehr Selbstentäufserung. Wohlan, sie ist in dem doppelten Thun des Korrekten, Gebotenen und Vorgeschriebenen. Sie ist, wenn das Gewissen gar so arg drängt, in dem Thun von noch allerlei Anderm ähnlichen Schlags wie das, was da vorgeschrieben, gefordert und geboten ist. Unser Herr und Heiland hat diese faule Tugend mit Donnerworten gezeigt und gezeichnet. „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler. Wohl fein habt ihr Gottes Gebot aufgehoben, auf dafs ihr eure Aufsätze haltet. Die ihr verzehntet die Minze, Dill und Kümmel und lasset dahinten das Schwerste im Gesetz, nämlich die Selbstkritik, die Barmherzigkeit und den Glauben." (Math. 23, 23, Marc. 7, 9—13.)

Die Gesinnung jener „Verdienstlichen" und dieser „Gesetzlichen" ist Frucht von einem Baume. Der Unterschied ist nicht grofs; beides geht leicht in einander über. Den Einen

ist der Geist der Sittlichkeit dahin verfälscht, dafs sie zum Spielzeuge ihrer Eitelkeit machen, was allein echten Gehalt haben kann, wenn sie sich selbstlos bethätigen. Sie sehen in allen Tugenden nur die Ehre des daran gehängten Personwerts; sie wollen nehmen, wo sie geben sollten. Vortrefflich verstehen sie die Objekte ihres Nehmens im Tempel der Sittlichkeit zu finden. Den Andern ist der Geist der Sittlichkeit dahin verfälscht, dafs auch sie nicht geben wollen. Sie wollen nichts in der Gesinnung, die allein sittlich ist, geben. Nur der äufsern Satzung zehnden und frohnden sie, um aufserhalb des Rahmens, den das Strafgesetzbuch, der Anstand und Sittenkodex zieht, um so unverschämter zu sündigen. Sie wollen, man solle Einiges als Tugend gebieten, damit Anderes unter dem Scheine Rechtens zu sündigen erlaubt sei. Und der Übergang von den Einen zu den Anderen? Sich unbequeme Sittlichkeit vom Halse zu halten, wissen auch die Verdienstlichen. Indem sie auf ihre verdienstlichen Thaten pochen, sprechen sie sich gerne davon frei, die gemeine gangbare Schuldigkeit, die ihnen unbequem und unlohnend erscheint, zu beobachten. Schon mancher Reiche, der in der Hoffnung auf Ehre und Ehrenzeichen namhafte Summen, die auffallen, für wohlthätige Zwecke gezeichnet hat, hatte nichts übrig, um einen schlichten ideellen Zweck in seiner nächsten Umgebung (etwa die Bestrebungen eines Verschönerungsvereins) zu fördern. Und sich Verdienstliches im verdoppelten Buchstabeneifer zu erfinden, indem sie eifersüchtig darüber wachen, dafs Andere nicht minder die äufseren Paragraphen beobachten, das wissen auch die Gesetzlichen. Haben die Gesetzlichen nicht auch die Eitelkeit mit den Verdienstlichen gemeinsam? Wie sagt doch von ihnen die Schrift? „Alle ihre Werke thun sie, dafs sie von den Leuten gesehen werden. Sie machen ihre Denkzettel breit und die Säume ihrer Kleider grofs.“ (Math. 23, 4.)

5. Mit der falschen Tugend der „Verdienstlichen“ und „Gesetzlichen“ ist eine andere Fehltugend nicht unverwandt. Sie ist aber liebenswürdiger und tragischer als jene; wir nennen sie die „suchende“ Tugend. Die Suchenden werden das Opfer eines täuschenden Scheins, der den abstrakten Begriff der Sittlichkeit verwirrt, und dem nicht einmal ein Kant ganz entgangen ist. Nicht genug kann dieser Denker davor warnen, dafs in die Ethik eine Gesinnung eindringe, die auf eigen-

liebigen Wahn gehe und von Grund aus allen sittlichen Geist verfälsche. Von ihm stammt das herrliche Wort, die Tugend sei nur darum so viel wert, weil sie viel koste, nicht, weil sie etwas einbringe. (Kr. d. pr. V. S. 187.) Trotzdem will er, man solle z. B. jugendlichen Zuhörern von reinen und grofsen sittlichen Handlungen so erzählen, dafs es sie zuerst von der blofsen Billigung zu Bewunderung, Erstaunen und Verehrung, endlich zu dem lebhaften Wunsche treibe, selbst ein solcher Mann zu werden. (ib.) Die sittliche Tugend sei eine mit Demut verbundene Selbstschätzung (S. 154), im Bewufstsein unserer intelligibelen Freiheit. Sie sei eine Achtung vor uns selbst, die dem Gesetze der Pflicht leichteren Eingang verschaffe (S. 193). In beiden Äufserungen, sowie in der anderen — pflichtmäfsiges Handeln sei die unerläfsliche Bedingung desjenigen Werts, den sich Menschen allein selbst geben können — steckt noch etwas von dem Gedanken nicht zwar der Verdienstlichkeit vor Menschen, sondern vor sich selbst. Diese Vorstellung eines gewissen Rechts der Selbstschätzung, das wir durch moralisches Handeln erwürben, ist man bisher weder immer in der Theorie noch in einer bestimmten Praxis der Sittlichkeit losgeworden. Anders im Evangelium. Da heifst es von denen, die eigne Verdienstlichkeit in ihrem Thun gar nicht einmal suchen wollen: „Selig sind, die da geistlich arm sind; denn das Himmelreich ist ihrer.“ Wiederum werden die selig gepriesen, die eingesehen haben, keiner noch so guten That könne der Lohn der Selbstgerechtigkeit auch nur winken: „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden“ (nicht durch eignes Verdienst, sondern durch Gnade). So lehrte es schon der, der von sich selbst erkannte und bekannte: „So ich mich selber ehre, so ist meine Ehre nichts; sondern mein Vater ist es, der mich ehrt.“ (Joh. 8, 34 u. 24.)

Als „suchende Tugend“ könnte man das falsche Thun derer bezeichnen, die es in ihrer sittlichen Praxis nach den Worten Kants, nicht des Evangeliums, halten. Man denke an jemanden, der zuerst ganz selbstlos etwas Gutes gethan hatte und sich nun nachträglich eines Wertes freut, der sich ihm nach seiner That wie zufällig, nicht von aufsen, sondern von innen her zuwendet. Es giebt, wie wir hervorgehoben haben (S. 242), einen solchen Personwert. Dafs er auftritt, ist ethisch sehr nebensächlich; religiös-psychologisch ist es von höchster Bedeutung.

Weifs der Handelnde, wodurch er sich diesen Wert erworben hat, wollte er ihn auch nur erwerben? Nein, als er seine That vollbrachte, war ihm nichts bewufst, als seine Aufgabe. Die stand vor ihm, um ihretwillen war er bereit, alles Eigne daran zu setzen. Und nun, nach seiner That fühlt er auf einmal sich, fühlt sich mit einem Werte erfüllt, der ihm unversehens zu teil geworden ist. Von solchem Werte spricht man nicht. Mitteilung und Sprache töten ihn, auch bleibt er niemals lange. Man kann sich seiner nur dankbar und bescheiden freuen. Diese stille Freude hat wahrlich nichts Anstöfsiges. Anders in dem Augenblicke, sobald sich jemand eine ebensolche That zum zweitenmale vornimmt; diesmal nicht mehr wegen der Sache selbst, sondern um sich jenen Wert, den er das erste Mal nebenbei erfahren hatte, von neuem zuzueignen. Dann wird nicht nur er selbst bei scharfer Prüfung etwas merken, was ihm nicht lieb ist: nämlich, dafs sich das Erleben jenes Werts nicht von neuem einstellt. Auch wir Andern werden, von dem Gedankenwandel des Handelnden unterrichtet, seiner wiederholten That ohne Bedenken die Sittlichkeit absprechen. Wir werden das thun, trotzdem seine That die äufsere Form mit der erstmaligen Handlung teilt. Denn wir wissen ihn nun gegen den Mahnruf der zweiten synthetischen Vorziehensnorm untreu geworden. Er hat seinen eignen Personwert nicht, wie das erste Mal, jenem Fremdwert untergeordnet, sondern umgekehrt vorangestellt. Vorhin war die Handlung moralisch, jetzt ist sie mit einem Schlage legalisch geworden. Wenn er, der den erhofften Wert nicht mehr innerlich verspürt, gar noch verlangt, wir sollten ihm solchen unsererseits bestätigen, so würden wir ihm ins Gesicht lachen.

Die Fehltugend der Suchenden sieht so aus. Ihnen ist es nicht um den äufseren Glanz der Tugend zu thun; nicht die äufsere Ehre vor Menschen lockt sie. Sie haben irgend wann einmal jenen eigenartigen inneren Personwert erfahren, der bei uneigennützigem Gutthun über sie kam, oder sie glauben ihn der Erfahrung Anderer. Seit der Zeit wollen sie diesen Wert, immer suchen sie ihn seitdem. Es geht ihnen nach den Worten des Goethe'schen Liedes: „Ich besafs es doch einmal, was so köstlich ist, dafs man, ach, zu seiner Qual nimmer es vergifst.“ Aber sie finden ihn nicht. Früher kam er ihnen von selbst. Da lebte in ihnen noch nichts Anderes als der Normzwang. Sie thaten mit reinem Herzen, was nicht ihnen, sondern ihrer Aufgabe frommte. Jetzt beherrscht sie der kausale Zwang

eines wachgewordenen Bedürfnisses. Sie möchten jenen Wert, der ihnen erschienen war, festhalten, beim Ohre zupfen und liebkosen (Zar. S. 49). Sie möchten ihn durch wiederholte Handlungen des nämlichen äufseren Aussehens von neuem erzeugen. Und siehe, was sie wünschen, zerfliefst in nichts, der erhoffte Wert bleibt aus. Darum gehen sie ihn immer eifriger suchen. Sie haben behalten, dafs es eine gute That ist, die jene innere Erhöhung nach sich zieht. So versuchen sie sich nun in allem, was den Namen einer Gutthat trägt, was Asketen und Propheten, Philosophen und Seelsorger als solche namhaft machen. Durch viele Gutthaten, so viele ihnen erreichbar sind, hoffen sie den Lohn einzubringen, den die einzelne Gutthat versagt.

6. Die Verwandtschaft der „Suchenden" mit den „Verdienstlichen" sticht in die Augen. Die letzteren suchen äufseres, jene inneres Verdienst. Die Verdienstlichen streben nach Ehre, die Suchenden streben nach Befriedigung einer Eitelkeit, die einen gar raren und hehren inneren Personwert schmecken möchte. Der Fehler dabei ist leider, dafs sich kein Mensch diesen gottgewirkten Personwert selber geben kann. Der einzige Personwert, der wahrhaft in unserer Hand liegt, ist jener der kräftigen Willensgewifsheit, durch die wir als Personen unserer Zustände Herr sind. Auch mit den „Gesetzlichen" haben die „Suchenden" etwas gemeinsam. Beide teilen die Peinlichkeit, mit der sie sich fortan an die äufsere Form ihrer eignen früheren Gutthat und der vorgemachten Gutthat Anderer klammern. Den selbstlosen Geist haben beide verlernt, seitdem sie sich suchen. Freilich, die suchende Tugend ist liebenswürdiger, als ihre Schwestern. Eine gewisse Rührung ist in dem Anblicke der Suchenden, so weit sie ehrlich sind. Sie suchen nach einem verlorenen Paradies. Sie verbreiten Gutes um sich herum und finden selber keinen Frieden, weil ihnen die Unschuld in der Wohlthat abhanden gekommen ist. Immer ist diesen Martha-Naturen (Ev. Luc. 10, 40), die da um Seelenerhebung laufen und schnaufen, das Glück dort, wo sie nicht sind. Erst wenn sie sich selber wieder vergäfsen und an etwas, was sie nicht sind, ganz selbstlos hingäben, würde ihr Glück, die ungesuchte Erhöhung, wieder anheben.[1])

[1]) Vgl. Nietzsche, *Zar.* S. 171: „Erst wenn er sich von sich selber abwendet, wird er über seinen eignen Schatten springen und wahrlich hinein in seine Sonne."

Besser geht es den minder ehrlichen Naturen. Diese stellen eine Art Rechenexempel an. Da es inneren persönlichen Wert verschafft, irgend eine Tugend auszuüben, da das ebenso bei der Ausübung aller anderen Tugenden der Fall ist, so meinen sie, könne es ihnen bei einem gewissen Verfahren nicht fehlen. Sicherlich nämlich müsse es ihnen erst recht und noch gröfseren inneren Personwert eintragen, wenn sie sich möglichst vieler Tugenden befleifsigen. Das thun sie und glauben darüber das, was sie glauben möchten. Sie glauben es nur zu gern sich selber an der Menge dessen, was sie in Werken, Worten und Gebärden äufserlich Gutes und Ehrbares leisten. Sie bilden sich ein, dafs sie den so heifs erstrebten inneren Wert besäfsen, den sie nicht besitzen können. Weil sie ihr eignes früheres Thun und das so vieler Guter nachgeahmt haben, und weil sie eifrig sind, alle bürgerlichen und kirchlichen Vorschriften und mehr als das zu erfüllen, so meinen diese Kriecher und Streber vor Gott zuletzt, echt Gute geworden zu sein, und wiegen sich, wie Pfauen, in Selbstgerechtigkeit. Auch lassen sie sich ihre Tugend fleifsig von Anderen bestätigen, vornehmlich von solchen, die zwischen Moralität und Legalität nicht zu unterscheiden wissen. Oder sie haben im Gegenteil ein Gefühl von der Nutzlosigkeit ihrer Werke und fangen nun an, sich in überschwängliche Vorstellungen allerlei vortrefflicher Prinzipien zu versetzen, dabei an ihren eignen Gedanken zu berauschen und darüber ihrer gemeinen Pflicht und Schuldigkeit zu vergessen. Sie wähnen, schon das Denken an Gutes und Edles verleihe so hohen sittlichen Wert, dafs diesem eine oder die andere kleine Unterlassung, diese oder jene kleine Begehung nichts Wesentliches mehr abbreche. O, wenn es Gedankensünde giebt, sollte es nicht auch Gedankentugend geben? Ebenhierher gehört die elende Selbstberuhigung, wenn man gern von sich sagt, dafs man schlecht sei.

§ 25. Drei Nebenarten. Vergröberte Falschmünzerei.

1. Im Verhalten der Suchenden, der Gesetzlichen und der Verdienstlichen sind die drei Hauptgattungen falscher Tugend gezeichnet. Alle, die so thun, betrügen sich selber. Sie suchen Personwert, die Einen mehr äufseren, die Andern mehr inneren,

während sie sittlich zu sein meinen; eben darum sind sie es nicht. Immerhin geben sie sich in ihrer Weise Mühe. Sie unterziehen sich, um den erstrebten Wert zu erlangen, einem mehr oder minder unbequemen Verhalten, das nicht den Geist, aber doch die Form der Gutthat und Gesetzesthat hat.

Andere Verdienstliche, Gesetzliche und Suchende giebt es, die nicht einmal so weit gehen. Sie möchten in noch wohlfeilerer, falscher Tugend Ehrung erlangen. Ihnen liegt noch zu viel Opfer darin, die Tugendgebote des gewöhnlichen Sittenkodexes auch nur formell einzuhalten. Selbst noch dieses Opfer, diese Last, die vor Erlangung der inneren und äufseren Tugendehrung steht, scheuen sie und suchen es sich zu erleichtern. Damit kommt es zu noch unschöneren, noch minderwertigeren Abarten aller der genannten Fehltugenden. Es kommt zu einer vergröberten Falschmünzerei, die ganz leichte Rechenpfennige an die Stelle der gewichtigen Tugendmünze setzt.

2. Zunächst bei den Verdienstlichen. Vielen, die auf verdienstlichen Wert erpicht sind, lohnt es sich nicht, um den Preis mühseliger, nach fremdem Muster ausgeführter, Anstrengungen den hohen Namen, der daran hängt, einzustecken. Viel leichter und bequemer, wenn diese Wucherer im Tempel der Sittlichkeit die Kosten des Tugendnamens in einer Weise, die ihnen so gefällig wie möglich ist, bestreiten könnten. Dazu ist nach ihrer Rechnung nicht viel nötig. Es genügt, dafs die Thätigkeitsrichtungen, die ihnen selber am bequemsten sind, von Anderen für Tugenden genommen und als solche gelobt werden. Das Mittel hierzu liegt auf der Hand. Gleichgesinnte und Gleichbegabte giebt es überall. An diesen ist der natürliche Resonanzboden zu gewinnen, aus dem auf ihr eignes Verhalten das gewünschte Wort „Tugend“ zurückklingt. Zu solchen gehen sie mit ihrem Lob. Ihr Lob der Gleichgesinnnten beleuchtet, was sie an sich selber gerne gelobt wissen möchten. Jene Gleichgesinnten aber, der eignen neuentdeckten Tugenden froh, sind nicht undankbar. Ihre Augen gehen auf, an ihren Lobesspendern zu sehen, was diese nicht verbergen. Allsogleich geben sie den Entdeckern ihrer Tugenden das Lob zurück und preisen mit vollem Munde deren nämliche Eigenschaften. Nicht minder erfolgreich ist es, in Gegenwart Gleichgesinnter von Dritten, die anders geartet sind, gering zu sprechen. Auch dann begegnen sich in der gemeinschaftlichen Mifsachtung jener Dritten die sympathischen

Seelen. Sie werden damit enden, gegenseitig ihr eignes entgegengesetztes Verhalten zu lobpreisen.

So erklärt sich die auffällige Erscheinung, dafs in bestimmten Gesellschaftsschichten so häufig neben der Ehrung echter sittlicher Tugenden die von Talmigold unterläuft; eine verkehrte Schätzung blofser Schein- und Renommiertugenden, die die Schätzung der echten Sittlichkeit oft erstickt und überwuchert; eine Erhöhung von Schwächen und Zügellosigkeiten, denen man an sich und andern schmeichelt. Das unmäfsige Trinken ist in der deutschen Studentenschaft zu solcher Scheintugend gestempelt worden. Die schlechteren Schüler einer Klasse mifsachten die besten unter dem Namen „Musterschüler"; sie erheben statt dessen eine gewisse bequeme Mittelmäfsigkeit zum Range eines hochgewerteten Verhaltens. Wieder tragen die Ausartungen der „Schneidigkeit" deutlich den Willen ihrer Vertreter auf der Stirn, auf ein eigenliebiges Verhalten, dem nicht die Energie, aber oftmals das Gewissen fehlt, die Prämie der Verdienstlichkeit zu setzen. Eben hierher gehört, dafs sich jedes Volk leichter die Fehler, als die sittlichen Vorzüge seiner höheren Stände zum Muster setzt. Man schildert diese Fehler, weil sie den eignen geheimen Neigungen entgegenkommen, gern als Vorzüge und nimmt für sie vom Range, von der Stellung und der Bildung ihrer Bethätiger die Sanktion. O wüfstet ihr, ihr führenden Stände, wie ihr mit euren Tugenden Manchen hebt, mit euren Fehlern Tausende verderbt! Man hat sich sogar Laster gegenseitig zum Range von Tugenden emporgelobt[1]) und Tugenden zum Range von Fehlern heruntergescholten. Wie oft wird nicht sittliches Handeln als thöricht und unpraktisch verlacht! Andererseits welcher gesellschaftlicher Weihrauch liegt über dem abscheulichen Charmierspiel! Darin tändelt man, ohne den Willen zu irgend welcher Verantwortlichkeit, mit den ernsten Gefühlen des andern Geschlechts und verdirbt dieses zu gleicher Gesinnungsniedrigkeit und Halbheit. An der charakterlosen Koketterie von Frauen pflegt die Gesellschaft mit Recht sittlichen Anstofs zu nehmen. Aus dem analogen Verhalten der Männer macht sie eine viel bestaunte und beneidete Kunst. Es ist das nicht viel besser, wie

[1]) „Selten habt ihr mich verstanden, selten auch verstand ich euch. Nur wenn wir im Schmutz uns fanden, dann verstanden wir uns gleich." Heine.

wenn unter Räubern die Kühnheit und Frechheit des Raubes geehrt wird, unter Dieben die Gewandheit im Stehlen, unter Bettlern das Raffinement, mit dem sie mitleidige Herzen ausnützen.

Immer und in jeder Gesellschaft, in der Genufsmenschen, Streber, Verkleinerer, Heuchler u. s. w. leben, droht die gleiche Gefahr, wenn sich nur die Macher finden. Immer werden genug ihrer Mitglieder in Sachen der Sittlichkeit zu Falschmünzerei geneigt sein. Sie werden es gern sehen, wenn Eigenschaften, die gerade das entgegengesetzte Prädikat verdienen, ins Licht der Löblichkeit rückten und andere ins Dunkel der Mifsachtung sänken. Denn sie haben ein schlechtes Gewissen. Darum warten sie nur auf den Augenblick, wo ihnen Andere die innere Last erleichtern. Und immer finden sich die zugehörigen Macher, die von den stillen Wünschen jener heimlich Schuldbewufsten Nutzen für sich ziehen. Zu allen Zeiten und in allen Ländern haben Ehrgeizige, nach verdienstlichen Werten Süchtige, es verstanden, aus ihren sittlichen Schwächen oder gar aus ihren widersittlichen Neigungen mit Hilfe des Beifalls Unlauterer verdienstlichen Wert für sich zu prägen. Damit betrügen sie sich freilich nur selbst. Sie sind sittlich krank, doch ihre Lobgier tanzt, läfst sie gegen Gleichgesinnte durch Schmeicheleien lügen und von diesen ebenso belogen werden, und nun wähnen sie, die aus Menschenmunde entlockte Ehrung sei sittlicher Beifall in ihrem eignen Innern.[1])

3. Dies die Falschmünzerei der Verdienstlichen. Anders ist die Falschmünzerei der Gesetzlichen. Die Gesetzlichen nannten wir die, die sich gewöhnt haben, das, was sie gut nennen, zu thun, weil es vorgeschrieben ist. Gesetz und Recht, denken sie, müsse sein, sonst könnten Staat und Gesellschaft, Familie und Eigentum nicht bestehen. Auch fühlen sie, man könne sich dadurch bequem vor dem Egoismus Anderer schützen, ohne für die eigne Selbsucht allen Spielraum zu verlieren. So haben sie zunächst wirklich den Willen, Frieden zu halten und alle Vorschriften des Anstands und des Gesetzes zu erfüllen, wenn Andere es thun. Das nennen sie ihre Tugend und verselbigen sie gerne mit dem selbstlosen Verhalten, auf das die innere

[1]) Das verkennt die „Sympathielehre" von Adam Smith, mit der er die Entstehung sittlicher Begriffe erklären will. Er übersieht sowohl die inneren Normen, wie die Lügen des Bewufstseins, die sie verdecken.

Norm hindrängt. Kein Wunder, daſs ihnen der Wille auch nur zu dieser kärglichen Tugend leicht aufhört, sobald sie sehen, er sei bei Anderen nicht allzu fest. Und da sie sich kennen so finden sie wenig Ursache, Jenen zu trauen. So kommt es, daſs sie sich sofort selber entbunden fühlen, innerlich zu Recht und Gesetz zu stehen, vermuten sie die Untreue Anderer daran. Dann aber bleibt, wenn sie der innere Wille zu Rechtlichkeit und Anständigkeit verläſst, nur die notgedrungenste und äuſserlichste Einhaltung der betreffenden Formen; oder es bleibt gar nur der bloſse Schein solcher Einhaltung, wenn sie mit dem auskommen können.

Hier beginnt die Falschmünzerei der Gesetzlichen. Wie sie es verstehen, gute Schauspieler und Redner zu sein! Da sie wissen, daſs die Menschen leicht Gebärden und Worte für Handlungen und Gesinnungen nehmen, so machen sie daraus ein Mittel, sich hohe Thaten und Gedanken möglichst zu ersparen. Sie heucheln vor den Leuten, um in der Stille desto gewissenloser zu sündigen. Honig flieſst von ihren Lippen, in ihren Reden prunkt und gleiſst ihre eigne Tugend und Rechtschaffenheit; aber in ihren Herzen wohnt Selbstsucht und Falschheit. Über alles Schlechte wissen sie sittlich entrüstet zu sein und richten es dabei so ein, daſs sie gesehen und gehört werden. Mit dem Scheine gottes- und gesetzesgefälliger Mienen verstehen sie das Gefallen von Menschen zu wecken. Gewandt sind sie in allen Formen; o, sie sind geübt, mit Biedermannswesen zu betrügen! So sind sie Korrekte, Gesetzliche und Rechtliche nach auſsen, übertünchte Gräber, geputzte Schüsseln, aber inwendig voller Totengebeine und Unflat!

4. Und die Falschmünzerei der Suchenden? Suchende nannten wir die, die sich innerlich selber suchen, die sich an dem hohen Namen der Sittlichkeit ehren möchten. Von den Einen haben wir schon gesprochen. Sie thun fortwährend gute Werke, aber nur, um darin nach (innerem) Eigenwert zu haschen. Solchen Eigenwert suchen sie unmittelbar. Die Andern sind die Schlimmeren. Diese suchen auch, aber zunächst fremden Unwert. Gerade darin, in der Miſsachtung Dritter, finden sie dann mittelbar ihren Eigenwert: „ich danke dir, Gott, daſs ich nicht so bin, wie dieser Zöllner und Sünder." Mit diesem Suchen saigen sie Mücken und schlucken Kamele, sehen den Splitter in des Nächsten Auge und merken

die eignen Balken nicht. In allen Winkeln stöbern sie nach den Fehlern Andrer, um daran ihre Tugend zu bespiegeln. Immer schwillt ihnen das Hochgefühl, wenn sie Andre niedrig sehen. Sie brauchen, suchen und schaffen fremde Sünden für ihre eigne Erhöhung. Sie brüsten sich, Tugenden zu haben, die Andre nicht haben, und sie brüsten sich, keine Sünden zu haben, die Andre haben. Wahrlich, sie wissen, wie viel leichter es ist, sich im Kontrast gegen fremden Unwert, als ohne Kontrast durch schwere und mühselige Thaten eigner Sittlichkeit zu heben. Sehr begreiflich, dafs sie mit ihrem wütendsten Hasse den hassen, dessen Handeln mit ihrem Thun den umgekehrten Kontrast bildet.

5. Nicht nur sie hassen das Bild der echten Sittlichkeit. In dem Hasse begegnen sich alle Verdienstlichen, Gesetzlichen und Suchenden. Die echte Tugend, vor der aller selbstischer Wert, aller Eigenwahn und Dünkel wie Sternenlicht vor der Sonne verbleichen mufs, ist immer in der Feindschaft der falschen. Das ist kein Wunder. Jedes Beispiel selbstlos sittlichen Handelns mufs ja die demütigen, die nur das selbstische (scheinsittliche) Handeln kennen, die in allem ihren Thun und Trachten auf sich sehen, sich erfinden, sich aufführen. Wie sollten solche Ichnaturen das Dasein wahrer sittlicher Gröfse ertragen können? Hält ihnen doch deren Anblick ein Gesetz vor, das innere Normgesetz, das ihren Eigendünkel niederschlägt, wenn sie daran ihr eignes Verhalten messen. Noch mehr, jenes Beispiel echter Gutthat stellt ihnen vor Augen, wie die Forderung dieses Gesetzes durch die That verwirklicht ist. Da müssen sie im tiefsten Innern dem selbstlos Handelnden gerade den Wert, den sie gerne haben möchten, zugestehen, und fühlen gleichzeitig, wie er ihnen verloren geht (vgl. Kant, Kr. d. pr. V. S. 93—94). Ihre letzte Wahrheit haben sie in diesem Gefühle. Aber sie mögen ihren selbstischen Wert nicht verlieren, sie wollen die Wahrheit nicht sehen. Darum suchen sie den, vor dem sie klein wurden, klein zu machen. In aller Weise suchen sie sich an ihm für die Last der Demütigung, die ihnen durch sein Beispiel widerfuhr, schadlos zu halten (Kant, ib. S. 94). „Ihr werdet gehasset werden um meines Namens willen; denn sie sind von der Welt, ihr aber seid nicht von der Welt.“ Mit diesem Hasse stehen noch heute die Selbstgerechten und Tugendstolzen, die

Verdienstlichen und Gesetzlichen gegen den Anblick reiner sittlicher Gröfse.

Man sieht, den Suchenden, Verdienstlichen und Gesetzlichen ist ein Dämon nahe, der sie von ihrer falschen Bahn auf noch falschere und ärgere Wege treibt. Das ist der Fluch aller versteckten Selbstsucht, dafs sie in immer schlimmere umschlagen mufs. Hätte die Peitsche der zweiten Willensnorm diese Selbstsucht nackt getroffen, so wäre es ihr (im inneren Gericht) schlecht gegangen. So aber ist die Selbstsucht in einem Treibhause von Bewufstseinslügen versteckt. In ihm ist sie unter dem Firmenschild von allerlei tugendhaftem Scheine vor dem scharfen Peitschenstachel geschützt. Nun schiefst und gedeiht sie um so üppiger. Es geschieht die ärgste Sünde, nämlich die, die unter dem Namen der Tugend geht, aber sich wider deren Geist empört. Da ergeht es den Suchenden, Verdienstlichen und Gesetzlichen nach den Worten des Evangeliums (Matth. 12, 43): vor dem Schwerte der Norm entfloh der unsaubere (naive) Geist der Selbstsucht; er fuhr aus von dem Menschen, durchwandelt dürre Stätten, sucht Ruhe und findet sie nicht. Da spricht er dann: ich will wieder umkehren in mein Haus, daraus ich gegangen bin. Alsogleich nimmt er sieben andere Geister (feinere, geistigere Blüten der Selbstsucht), die ärger sind als er selbst, fährt von neuem hinein und wohnt bei dem Menschen. Und mit diesem wird es schlimmer, als es vorher war.

6. Was aber bleibt übrig, wenn weder äufserer noch innerer Personwert als Gegenstand des Tugendstrebens in der Fremdwertmoral gelten kann? Dieses, dafs darin nach Tugendwert, einem Werte vor Gott, Menschen oder sich selber, überhaupt nicht gestrebt werden soll. Fremdwerte, nicht Tugendwerte zu verwirklichen gebeut die zweite sittliche Norm. Wer hier sich finden, seine Tugend hätscheln, am Ohr zupfen und liebkosen will (Nietzsche, Zar. S. 49,) wird die innere Würde am wenigsten erlangen. Tugend kann nur in der selbstlosen Hingabe an Fremdes, Uneignes geübt werden. Dabei erleben wir ohne unser Zuthun jenen Personwert, der uns von innen zufliefst; und wir erfahren von Andern sittliche Achtung, trotzdem wir keinen Dank haben wollen und keinen zurückgeben. Tugend ist also ein Begriff, der im eignen Urteil des selbstlos-sittlich Handelnden keine Rolle spielt. Wie wir beim Erkennen

der Aufsenwelt nicht uns, sondern den äufseren Gegenstand sehen, so ist es ähnlich bei der echten Gutthat; hier wie dort ein völliges Aufgehen in etwas Anderm, im Nichtich. Sein Werk sieht der Sittliche, nicht sich. Nicht in seinem, sondern nur im Urteil Dritter lebt das Bewufstsein seiner Tugend.

Damit tritt noch einmal auf das deutlichste hervor, wie sehr in der Fremdwertmoral das eigne sittliche Urteil von dem Beifall fremder Zuschauer abweicht. Immer ist bei dem wahrhaft Selbstlosen das eigne Urteil herber und strenger als das Urteil der Zuschauer. Diese Thatsache hatten wir schon früher hervorgehoben. Die zuschauenden Dritten, fanden wir, treffen eine mildernde Unterscheidung. Sie trennen den Wert korrekten und verdienstlichen Handelns, ebenso den Unwert verwerflicher und unguter Handlungen. (Vgl. oben S. 218, 222.) Hierdurch leihen sie dem Scheine Nahrung, als könne man sich ohne wesentliche Schädigung der sittlichen Gesinnung mit korrektem Handeln begnügen und ungutes noch erlauben. Das eigne Urteil der selbstlos Handelnden berichtigt schon diesen täuschenden Schein. Mag die Erfüllung der Aufgabe, die sich ihnen aufgiebt, verdienstlich oder korrekt genannt werden, beidemal finden sie sich innerlich vor einer gleich dringenden Pflicht, die sie ruft, und beidemal ahndet sich die Unterlassung mit dem Gefühle gleichen persönlichen Unwerts. Zu dieser früheren Beobachtung (vgl. S. 220) gesellt sich jetzt eine neue. Jetzt sehen wir den Unterschied, der zwischen eigner und fremder sittlicher Beurteilung klafft, noch verschärft. Der zuschauende Dritte zeigt sich schnell bei der Hand, aus den selbstlosen Handlungen Wert ihres Thäters, gleichviel ob sie korrekt oder verdienstlich sind, abzuleiten; der selbstlose Thäter denkt überhaupt nicht an solchen Eigenwert. Für ihn existiert er in keiner Weise; er möchte sich ihn weder zueignen, noch vermöchte er es. An etwas Andres, Fremdes verschwendet sich seine Seele; dessen ist er so übervoll, dafs er sich selber vergifst. Und doch können manche Philosophen glauben, das Lob der öffentlichen Meinung, der Wert, den sie auf Handlungen, die ihr sympathisch erscheinen, prägt, habe erst die Sittlichkeit geschaffen?

X. Die wahre Tugend.

§. 26. Die sittliche Hingabe, ihr Wesen und ihre Bedingung. Von sittlichen Aufgaben.

1. Wir wissen nun, was Tugend in der Fremdwertmoral nicht ist. Damit ist auch bereits gesagt, was sie ist. Die stoïsche Tugend (die der Personwertmoral) war das Wollen wahren Personwerts, der in der Herrschaft über die zuständlichen Regungen und in der Unabhängigkeit von fremder Meinung besteht. Die selbstlos-sittliche (die christliche) Tugend ist in keiner Weise das Wollen eines Werts für sich. Sie ist im Gegenteil die Gesinnung, alles Eigne, Zuständliches wie Persönliches, hintanzusetzen, um vorschwebende Fremdzwecke zu verwirklichen. Wer sich aus diesen seinen Hang und sein Verhängnis macht, dafs er fortan nicht mehr sich sieht, sondern nur seine Aufgabe, der ist tugendhaft, ein sittlich Guter. Wer keinen Tropfen Geist für sich zurückbehalten kann, sondern ganz der Geist seiner Tugend sein will, wer es verlernt hat, sich als Zweck zu betrachten, sondern sich immer nur als Mittel, als Brücke zu einem Fremdzweck sieht, der ihn treibt, wer den Durst hat, nichts zu nehmen und zu genieſsen, sondern an dem, was ihm Aufgabe ist, selber zu Opfern und Geschenken zu werden (vgl. Nietzsche, Zarathustra, S. 16 f., 110), der hat und lebt Güte und Tugend. Nicht sich will der selbstlos Sittliche, sondern sein Werk; sein Werk an Mitmenschen, an einer Gemeinschaft, für ein Ideal. Er steht zu seinem Werke in einem Verhältnis gleich dem der Mutter zum Kinde. Eben darum meinte Pestalozzi, von letzterem Verhältnis alle Sittlichkeit ausgehen lassen zu dürfen. Richtiger sagt man, es bilde für alle wahre und echte Tugend ein vortreffliches Muster.

Allerdings mag es manchem paradox erscheinen, dafs wer sittlich handelt, ebendamit nach keinerlei eignem Personwert strebt. Denn es unterliegt keinem Zweifel, dafs jenes hingebende Verhalten des Tugendhaften Wert hat, besitzt, genieſst. Es besitzt im Urteile des fremden Zuschauers sogar den höchsten Wert, den wir kennen. Es trägt seinem Thäter das gröſste und schönste Lob ein, das von aufsen gespendet werden kann. Es bringt auch innerlich ein Hochgefühl von ganz besondrer

Art hervor, gleichsam eine Erhöhung über sich hinaus, die unendlich herrlich und göttlich ist. Das ist dann, als ob ein innerer heiliger Zuschauer seinen Stempel unsagbaren Werts auf das selbstlose Thun drückte. Aber der Anblick des Heeres falscher Tugenden mufs das blödeste Auge öffnen. Für den Handelnden, in seiner Absicht, darf weder dieser innere, noch jener äufsere Personwert existieren. Für ihn giebt es ein für allemal keine Tugend, die erstrebt, sondern nur ein Fremdwert, der gethan werden will. Der geringste Vorsatz, dadurch, dafs man für Fremdes eintritt, selbstischen Wert zu gewinnen, den Ruhm und das Recht des Tugendnamens zu erhaschen, tötet in der Fremdwertmoral alle Sittlichkeit. Er widerspricht dem Normruf, verwirkt, wenn durchschaut, den äufseren Beifall und verscheucht das Hochgefühl von jenem heiligen Werte, der sich uns mitteilt.[1]) Nur die reinen Herzens sind, werden Gott schauen.

2. Eine thörichte Predigt, die Lehre von der reinen Hingabetugend, und doch so wahr und einfach. Mufs nicht das Handeln, dem auf alles, was sonst unter Menschen begehrenswert heifst, nichts ankommt, rein wie Thorheit erscheinen? Aber in dieser Thorheit besteht die menschliche — Moral. Der selbstlos Sittliche will gar kein Glück für sich; er sucht weder seine irdische noch himmlische Seeligkeit. Wer ihm dergleichen unterschiebt, hat den rechten Geist der Sittlichkeit nicht begriffen. Der rechte sittliche Geist kommt erst in der einen grofsen Stunde, die man erleben kann, der Stunde der grofsen Selbstverachtung. Da wird einem nicht nur das eigne Glück zum Ekel, sondern auch die eigne Vernunft und Tugend (vgl. Nietzsche, Zar. S. 14). Diese Stunde ist die Sterbestunde des Ich. Demütig macht sie den Menschen und läfst ihn erkennen, wie wenig an ihm liegt. Der lautere Liebegeist zu Fremdwerten, die ihn rufen, erfafst ihn, und er wird zum reinen Thoren.

Die andere grofse Stunde ist die Geburtsstunde der vollen und ganzen Sittlichkeit, deren Gegensatz die vereinzelte und stückweise ist. Die Einzelhingabe gilt immer nur dem oder jenem Fremdwert; sie erfindet sich z. B. einen besonderen Dienst Gottes. Mit der vollen und ganzen Sittlichkeit dagegen dringen wir zum unmittelbaren Gefallen an unserer Willens-

[1]) Joh. 8, 24 „So ich mich selbst ehre, so ist meine Ehre nichts. Es ist aber mein Vater, der mich ehrt."

norm durch. Jetzt erkennen wir, dafs schlechtweg das Wollen für Fremdwerte und damit all solches Wollen sittlich ist, während es auf den Gegenstand nicht viel ankommt. Da werden wir dann mit einem fröhlichen, gewissen Geiste getauft und frei von der Angst und dem Fluche der Gebote. Für den, der derart sittlich will, ändert sich sein Verhältnis zu Gott. Er sieht in ihm nicht mehr den Jehovah, der sich einen eignen Dienst und Gehorsam heischt, sondern den Geist der Güte, dessen Ruf er in allem hört, was die Weihe der Norm trägt; der in jeder sittlichen Aufgabe spricht, aber in keiner besonders; der in allem Hingabewollen mahnt, aber sich dahinter verbirgt, wie das Ding hinter den Eigenschaften, trotzdem es deren Grund und Träger ist. (Vgl. § 33 B.)

Mit dem Tugendproblem hat nur das Eine, jenes Abthun aller Selbstsucht, zu schaffen. Das Andere, der Übergang zur vollen und ganzen Sittlichkeit, gehört in das Gesinnungsproblem. Von dem Abthun der Selbstsucht handelt schon das evangelische Gleichnis: „So das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, bleibt es allein; wo es aber erstirbt, so bringt es viele Früchte.“ (Ev. Joh. 12, 24.) Man sieht, es ist eine alte Lehre, dafs der rechte Geist der Sittlichkeit nicht auf „Glück“ blickt. Weniger bekannt ist, dafs er auch nicht auf „Tugend“ blickt. Tugend ist der Name, durch den man sich für Glück entschädigen, höheren Eigenwerts bewufst werden möchte. Allein der Edle will keine Tugenden, sondern Werke schaffen. Das hat unter Andern der englische Philosoph Martineau erkannt. „Man gesteht nicht“, schreibt er, „seine Fehler, um aufrichtig zu sein, noch ist man tapfer, um Tapferkeit zu üben, noch überwindet man sich, um die Tugend der Selbstüberwindung zu erlangen“ (a. a. O. II. S. 284). Aus dem allen spräche Tugendsucht, d. i. Hochmut und Eitelkeit, die nach einem treffenden deutschen Sprichwort „vor dem Falle kommt“. Der selbstlos Sittliche ergreift, nach Martineau's Schilderung, das nächste Ding, das ihm zu thun obliegt, und er thut es, indem er sich vergifst. Statt sich als Zweck zu betrachten, giebt er sich hin. Er giebt sich an etwas, dem er sich geweiht fühlt, hin und macht das Unbegriffene, das sittliche Selbstvergessen, zu Leben und Wahrheit. Scheint es nicht in der That unbegreiflich, dafs das Handeln des Selbstlosen weder auf Glück, noch auf Nutzen, noch auf Tugend, noch auf Klugheit zielt? Wie seltsam, dafs

er weder Ehrung vom Namen der Tugend, noch Ehre von Gleichgesinnten, noch Ehre von Menschen, denen er geholfen hat, will! Ja, er will nicht einmal Ehrung vor sich selbst oder vor Gott. Gewifs, was er thut, erscheint, mit den Augen der Welt gesehen, einfältig und thöricht. Alle Motive, die sich die Weltklugen dafür denken können, prallen von seinem Thun ab, am meisten die sogenannten „vernünftigen". Aber sein Handeln ist die Blüte eines andern, inneren Reichs, des Reichs hingebender Liebe. Wer das nicht nimmt als Kind, d. i. als Mensch, der von sich nichts weifs, noch wissen mag, kommt nicht hinein. (Luc. 18, 17.)

3. Was kann allein die Bedingung solcher Herzensreinheit beim sittlichen Thun sein? Wodurch können wir imstande sein, es einzig um willen der Fremdwerte, an die wir uns hingeben, zu üben? Da uns keinerlei Hoffnung auf eignen verdienstlichen Personwert, keinerlei Furcht vor dem bürgerlichen Gesetze oder dem Bifs des Gewissens bewegen darf, so mufs unser Handeln **aus unselbstischen Neigungen** hervorgehen, die jenen Fremdwerten gelten. Es mufs mit **Liebe** zu dem Gegenstande der Selbstentäufserung geschehen. Nur aus wahrer Neigung, ganzer Liebe können ganze Tugenden wachsen. So verstand es schon die Liebeslehre des ältesten Christentums (hättet ihr allen Glauben und hättet der Liebe nicht); eben dafür trat wieder Schiller mit aller Wärme ein, als Kant blofs solches Handeln, das neigungslos geschieht, für sittlich erklärt hatte. Soll, meinte Schiller, auf das sittliche Betragen des Menschen wie auf natürliche Erfolge gerechnet werden, so müsse es Natur sein. Die Sittlichkeit könne nur dadurch im Streite mit Kräften den Sieg behalten, dafs sie selbst Kraft werde.[1])

In der That. An unselbstischen Neigungen mufs der Normruf (der zweiten synthetischen Vorziehensfunktion) sein Echo haben; sonst könnte er nicht gehört werden. Zwischen Neigungen hat er zu entscheiden, und durch diese richtet er auch über Zwecke. Das synthetische Vorziehen zielt von selbst niemals auf einen Zweck, den es zu befördern oder zu verwirklichen geböte. Erst, wenn zu uns Fremdzwecke in unseren Neigungen kommen und unsern Willen bewegen, spricht das synthetische Vorziehen der zweiten Art. Es spricht dann in der inneren Nötigung, das Wollen jener Fremdwerte über das Wollen aller

[1]) Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen. Cotta 1857, XII. S. 9, 27.

Eigenwerte zu setzen. Das ist seine Funktion, die uns nie zum Bewufstsein käme, wenn nicht vorher Anreize zum Wollen von Fremdwerten thatsächlich vorlägen. Auf diese Anreize ist es angewiesen. Es mufs gleichsam warten, bis irgend welche unselbstische Motive den Willen mit ihrem kausalen Zwange erregen und bewegen, um dieselben Motive hinterher mit der ganzen Herrlichkeit und Einzigkeit des sittlichen Gehalts zu erfüllen. Mit den Schwingen psychischer Kausalität kam eine natürliche Neigung zu uns und zeigte uns einen Fremdwert. Aber sie blieb nicht allein; sogleich trat die innere Norm hinzu, und, wo vorher nur ein mit selbstischen Werten ebenbürtig gewollter Fremdwert war, da ist jetzt auf einmal eine sittliche **Aufgabe.** Sittliche Aufgaben sind es, die uns das synthetische Vorziehen nicht giebt, noch fertig mitbringt, wohl aber aus den Fremdzwecken macht, zu denen uns unselbstische Motive mechanisch treiben.

Man sieht, das synthetische Vorziehen zweiter Art greift nicht erst bei einem Konflikt zwischen dem Wollen selbstischer und unselbstischer Werte ein. Die eigentümliche innere Nötigung wird bei solchem Konflikt nur am deutlichsten erkannt und läfst sich hierbei am einfachsten beschreiben. Aber noch bei Abwesenheit aller selbstischen Regungen kann jedermann den Einflufs der zweiten Willensnorm an der Weihe spüren, mit der sie die Objekte unserer altruistischen und inaltruistischen Fremdneigungen umgiebt. Die Darangabe des eignen Ich, mit allen seinen Begehrungen und Eitelkeiten, liegt in dieser Weihe. Sobald wir anläfslich der unselbstischen Motive etwas als unsere Aufgabe erfassen, werden die unselbstischen Motive nicht stärker, die Fremdwerte nicht gröfser. Dennoch ist uns unser Ich in nichts verschwunden. Wir erleben die sittliche Nötigung, das Fremde zu wollen und müssen eben dabei dies Wollen des Fremden in einer Würde sehen, die keinem selbstischen Antriebe anhaftet.

So ist die zweite synthetische Willensnorm, um sich zu bethätigen, an die natürlichen unselbstischen Antriebe gebunden. Diese, die Motive, geben gleichsam das Fleisch und Blut, den sinnlich belebten Inhalt, die psychische Erregung und Bewegung. Sie, die Norm, giebt den Geist, die sittliche Belebtheit, den idealen Gehalt. Sie macht, dafs wir nicht anders leben mögen, als indem wir immer von neuem im Sinne unserer unselbstischen Neigungen handeln. Sie macht, dafs wir fühlen,

jeder von uns solle Förderer des reinen Golds sein, das in Gestalt dieser Neigungen in den Schachten seines Gemüts ruht.

4. Zum Wesen dessen, was sich uns als sittliche Aufgabe ankündigt, gehört noch ein weiteres. Ihr geschieht durchaus nicht damit genug, dafs man sich auf die einzelne, gegenwärtige, Bethätigung der unselbstischen Neigung beschränkt. Das einzelne Kommen und Gehen der unselbstischen Regungen ist etwas Zufälliges, vom Impuls und Augenblick geboren. Es engt sich auf das gerade vorliegende Objekt auch in solchen Fällen ein, wo die Natur der Neigung keine Begrenzung verlangt. Ja selbst dies einzelne Objekt umfafst sie noch in einseitiger Weise, nimmt Glut und Stärke nur aus der zufälligen Beschaffenheit, in der es sich darbietet.[1]) Unter dem Einflusse der zweiten Willensnorm verschwindet der Charakter des Engen, Begrenzten und Zufälligen aus den Neigungen. Sie mäfsigt deren sinnliche Intensität, um dafür moralische an die Stelle zu setzen (Schiller, a. a. O. S. 53). Der Beweggrund als solcher wird von ihr geadelt. Eben darum will uns nun das Eintreten für das jeweilige Objekt, auf das die Neigung geht, nur als der einzelne Teil einer **unendlichen** Aufgabe erscheinen.[2]) Zu stets fortgesetzter Bethätigung fühlen wir uns getrieben. Immer neue, gleichartige Fremdwerte müssen wir mit der Neigung, die einmal rege und sittlich belebt worden ist, aufsuchen. Ein Schimmer von Ewigkeit und Unendlichkeit thut sich über unserem Werke auf.

Dem Missionar z. B. ist seine sittliche Aufgabe erwachsen, indem die Funktion synthetischen Vorziehens seine religiösen Antriebe ergriffen hat. Könnte er es sich an einem einzelnen Bekehrungswerk genügen lassen? Nimmermehr. Er mufs in dem, was er innerlich als seinen heiligen Beruf spürt, weiter wirken und schaffen; die Aufgabe ist unendlich, seine einzelnen Handlungen sind und bleiben endlich.[3]) Sie erscheinen ihm klein, wie er

[1]) Vgl. Lipps, Die ethischen Grundfragen S. 114 ff.

[2]) Solche Aufgabe ist ein Ideal, dessen vorweggenommene Verwirklichung gleichzeitig die betreffende unselbstische Neigung und jenes andere tiefere Gefallen aufs höchste sättigt, das wir am richtigen synthetischen Wählen als solchem haben. Dadurch unterscheidet sie sich von den einfachen Idealen, die einer Neigung allein entsprechen. Vgl. meine „Psychologie des Willens" S. 122 f.

[3]) Hier liegt der tiefste Grund dafür, dafs in der Seele jemandes, der echt sittlich handelt, für die Unterscheidung von „korrekt" und „verdienstlich" kein Raum ist.

selbst, wenn er sich mit der ganzen grofsen Aufgabe vergleicht. Darum kann er kein Aufhörens finden und mufs immer sein Bestes geben. Es ist nicht anders mit dem, der in der Thätigkeit des Arztes oder des Lehrers seinen innersten sittlichen Beruf erlebt. In gleicher Weise versittlicht sich der Erkenntnistrieb. Aus ihm erwächst dem Manne der Wissenschaft seine Aufgabe: „Wer in des Denkens Feuer je Geistesheimat fand, dem wird die Seele freier, aufs Ew'ge hingewandt. Er kann nicht steh'n und rasten, es läfst ihm keine Ruh'; er mufs hindurch sich tasten der einen Wahrheit zu." Aber auch dort, wo der Gegenstand des unselbstischen Antriebs, wie bei der Neigung zwischen Mann und Weib, nur einer sein kann, wirkt jene versittlichende und aufgabenbildende Funktion. Auch dort gemahnt der Normruf, das, was jetzt nur Sensation und leidenschaftliche Bewegung ist, zu einer heiligen Flamme für das ganze Leben werden zu lassen. Auch hier mäfsigt er die Gewalt der Eindrücke, um ihnen an Fläche zu geben (Schiller, a. a. O. S. 53). Auch hier entscheidet er für immer, wie er für jetzt entscheidet und gebietet für jetzt, wie er für immer gebietet (ib. S. 46). Kurz, überall wird wohl das lebendig Reale der Neigungen festgehalten, aber die Begrenztheit darin ist aufgehoben. Die Norm legt ihre Selbständigkeit in das Wandelbare, ihre Unendlichkeit in das Sinnliche (ib. S. 121). Sie schafft Aufgaben, wo sich der Neigung nur Fälle darbieten (ib. S. 46).

5. Manche Autoren haben die aufgabenbildende Thätigkeit des synthetischen Vorziehens zweiter Art verkannt. Sie haben das, was seinem letzten sittlichen Wesen nach eine Selbstverneinung ist, für eine Selbstbejahung genommen (wegen des zugehörigen sinnlichen Stoffs natürlicher Neigungen). Sogar Schiller schildert den „Formtrieb"[1]) als einen Trieb, der auf die Erhaltung der Person gehe (ib. S. 46). Und nach Nietzsche besteht jede Sittlichkeit in einem heiligen Jasagen. Dieses soll zu allem, was in uns lebe, erfolgen. Das Lebendige in uns seien aber unsere Leidenschaften. So gelangt der Sänger des „Zarathustra" zu seinem Satze, dafs aus den Leidenschaften unsere Tugenden wachsen sollen (Zar. S. 50, 61). Ja, aus den

[1]) Ein sehr unglücklicher Ausdruck für das Treffliche, was der grofse Dichter im Sinne hat. Er meint das, was wir als die Funktion des synthetischen Vorziehens zweiter Art bezeichnen.

unselbstischen Leidenschaften allerdings, wenn man die reine Flamme der Hingabe, jenen Einschlag der Norm in unsere Fremdneigungen, mir dem unsteten Feuer einer Leidenschaft vergleichen darf. Aber aus dem „Bellen wilder Hunde und giftiger Schlangen", die im Keller der Selbstsucht wohnen, können niemals „Vögel und liebliche Sängerinnen" werden. So gewifs aus den unselbstischen Motiven durch den Einschlag der Norm Tugenden werden können, so gewifs bleibt die eigentümliche sittliche Nötigung den Zielen der selbstischen Regungen ewig ferne. Nur dem einzelnen Eigenwertmotiv als solchem ist unsere zweite synthetische Willensnorm nicht entgegen, ja, da verklärt die erste Willensnorm sogar noch das Wollen der persönlichen Werte. Sie verklärt es gegenüber dem Wollen der zuzuständlichen Werte. Aber sobald die selbstischen Motive unselbstischen entgegenstehen, spricht das synthetische Vorziehen zweiter Art. Es spricht in dem unaustilgbaren Vorzug, den wir den Fremdneigungen vor jenen Eigenwertmotiven erteilen müssen; und dann mag die kausale Stärke der selbstischen Motive den Normruf noch so sehr übertönen, sie kann ihn niemals verstummen machen. Wie sollten Tugenden aus egoistischen Regungen erwachsen, da uns die sittliche Funktion von ihnen gerade hinwegtreibt?

Nicht also das Ausleben aller unserer Triebe und Fähigkeiten ist es, was sich uns als sittliche Aufgabe ankündigt. Nicht die Lebensgestaltung in diesem allumfassenden Sinne, der die selbstischsten mit den selbstlosesten Leidenschaften vermischt. Überhaupt nicht das sich Ausleben als solches. Wir sollen mit unseren unselbstischen Neigungen wuchern, sollen sie an immer neuen, immer ähnlichen Fremdwerten bethätigen.

§ 27. Die sittliche Ungleichartigkeit der Menschen.

1. Jetzt wird auch verständlich, warum der sittliche Charakter von Völkern, von Individuen so ungleich ist. Allen gemeinsam sind nur die Grundregungen des Willens, nämlich die Fähigkeit, überhaupt Zustandswerte, Personwerte und Fremdwerte zu wollen. Daneben aber sind die Menschen für diese oder jene zuständlichen und persönlichen Eigenwerte, für diese oder jene ideellen, sozialen, religiösen und altruistischen Fremdwerte verschieden empfänglich. Welche zuständlichen Werte sie am meisten schätzen, hängt von physiologischen

Verhältnissen, und zwar von ihrer Rasse und von ihrer körperlichen Verfassung, ab. Auch die verschiedenen Personwerte und Fremdwerte wirken, wie wir wissen (S. 52), auf die Verschiedenen verschieden. Kurz, die verschiedenen Menschen unterscheiden sich schon nach ihrer Anlage zu der oder jener Einzelneigung. Dazu kommt die Verschiedenheit der Anlässe, die die Neigungen wecken. Diese Anlässe entstammen der natürlichen und sozialen Umgebung, in der die Völker und die Einzelnen aufwachsen. Die Umgebungseindrücke, wie sie sich fort und fort aufdrängen und immer wieder erneuern, bestimmen den associativen Zug der Vorstellungen. Letzterer weckt wieder einen entsprechenden Kreis vorherrschender Neigungen. Diese wirken (nach den Centrierungsgesetzen, vgl. Psych. des Willens S. 120/1) auf das Vorstellen zurück — ein stets erneutes Wechselspiel. Hier liegt der Wahrheitskern der Behauptung, dafs das Land eines Volkes seinen Charakter bestimme. Man bedenke schliefslich folgendes: wer irgend etwas möchte, aber nicht die Gabe hat, die Mittel dazu zu erspähen, wer unfähig ist, sich der Vorstellung solcher Mittel auch nur energisch hinzugeben, ja schon, wer nicht das Ziel selber lebhaft und anschaulich aufzufassen weifs, dem stockt sein Wollen, kaum dafs es geweckt ward. Es bethätigt sich andererseits mit um so stärkeren Treiben nicht nur, wenn Zwecke und Mittel recht anschaulich vorschweben, sondern auch, wenn die eigne Zuversicht oder die mitgeteilte Zuversicht anderer an Erfolg glauben läfst.

Kein Wunder, dafs da schon die selbstischen und die unselbstischen Interessen, die die Menschen bewegen, als solche so ungleich sind. Erst recht verschieden, welche selbstischen Interessen mit welchen Fremdinteressen harmonieren oder streiten. In dieses ganze, sinnlich belebte Getriebe greifen nun die beiden synthetischen Vorziehensnormen, das Willensapriori, ein. Der Einschlag der zweiten Norm verwandelt immerwährend die Ziele der rege gewordenen unselbstischen Antriebe in sittliche Aufgaben, die selbstverständlich ebenso **verschieden** sind, wie der Boden, auf dem sie wuchsen. Nach der Natur dieser Aufgaben aber richten sich die möglichen Tugenden von Völkern und Einzelnen. Wird nicht aufserdem der Ruf sogar zu den **gleichen** Aufgaben verschieden gehört? Wird nicht die zarte Stimme um so leichter überbraust, je mehr und je stärkere selbstische Motive den unselbstischen entgegenwirken? Das ungleiche Verhältnis darin, welche und wie starke selbstische

Antriebe mit welchen und wie starken unselbstischen Antrieben streiten, bewirkt also, dafs die Entwicklung auch der gleichen Tugend bei den einen Menschen und Völkern gehemmt, bei den andern gefördert wird. Durch all dies kommt es bei verschiedenen Menschen und Völkern zu spezifischen Tugenden und Fehlern, mufs es zu verschieden schnellem Wachstum auch der übereinstimmenden Tugenden kommen.

Im Volke der alten Hebräer war z. B. das religiöse Leben sehr rege; wie rege es war, hatte sich an der frühzeitigen Prägung des Gottesbegriffs kundgegeben. Deshalb bot sich gerade hier ein besonders günstiger Boden dar, um zu der höchsten Fassung religiöser Tugend überhaupt fortzuschreiten. Ebenso wenig ist es ein Zufall, dafs der Abendländer, der ohne Fleischkost nicht auskommen kann, so spät gelernt hat, das Mitleid auch mit Tieren als eine sittliche Forderung anzusehen. Die an Pflanzennahrung gewöhnten Inder hatten es hier viel leichter, den Ruf der Menschlichkeit zu hören. Wieder ein anderes Beispiel: wie verschieden ist noch heute unter Männern die Bereitwilligkeit, die Ansprüche der Frauen auf politische und soziale Gleichstellung zu unterstützen! Hierbei spielt leider das Mafs, in dem sie ihre eignen zuständlichen und persönlichen Werte bedroht glauben, noch eine sehr grofse Rolle.

2. Wir haben eben gesehen, wie verschieden sittliche Ideen die verschiedenen gegenwärtigen Menschen und Völker ergreifen. Auch historisch unterscheiden sich die bewegenden sittlichen Ideen bei den Menschen verschiedener Zeiten, wenigstens teilweise. Es giebt alte Ideen, die ewig jung bleiben. Sie sind alt, sofern dieselben unselbstischen Neigungen schon Tausende und aber Tausende vor uns bewegt und die früheren Menschen unter dem Einflufs der zweiten synthetischen Vorziehensnorm zu ähnlichen sittlichen Aufgaben, wie die heutigen, geführt haben. Diese Aufgaben behalten ihre Jugendkraft, insofern in uns Heutigen die gleichen Neigungen und Wünsche lodern und sich auf die gleichen Objekte richten. Daneben wachen aber auch neue Ideen auf. Der fortschreitende Kulturgang schafft ja stets veränderte Situationen und hält ebendamit den unselbstischen Trieben der Menschen neue, eigenartige Aufgaben vor. Wohlgemerkt, die unselbstischen Triebe bleiben dieselben, es sind immer wieder altruistische, religiöse, soziale und ideelle Triebe, aber es bieten sich ihnen unter den veränderten Verhältnissen neue sittliche Aufgaben. Diese ergreifen den Geist und die

Seele und werden ergriffen. Dabei werden keineswegs mit dem Aufkommen der neuen Aufgaben die alten entwertet. Viele alte Aufgaben, jene ewig jungen (z. B. Kindererziehung, Rechts- und Wissenschaftsbetrieb u. s. w.) bleiben. Nur einige der Aufgaben, die von den Vätern verwirklicht sind, verlieren an treibender Kraft, und das vielleicht nur zeitweise. Das unselbstische Gefallen, das ihnen zu Grunde liegt, ist dann satt geworden. Um so lebhafter wird dafür einer der andern Antriebe, der vorher zurückgetreten war, empfunden; eine neue Aufgabe kommt zum Bewufstsein.

Nietzsche hat in solchem Zusammenhang das Wort von den alten und neuen Werten geprägt. Ein sehr mifsverständliches Wort. Nicht das ändert sich, was den Menschen als „Wert" erscheint. Das sind und bleiben im wesentlichen stets ähnliche Zustandswerte, Personwerte, altruistische, soziale und ideelle Fremdwerte. Ihre Schätzung ist ein für allemal in den Grundzügen unserer psychischen Natur, die bei allen Menschen gleich sind, angelegt. Es giebt keine neuen Werte, die in der Geschichte der Moral auftreten, es giebt zunächst nur neue Bethätigungsrichtungen menschlicher Neigungen. (Vgl. Psych. d. Willens § 15.) Was ist z. B. der sogenannte Untergang der antiken Kultur anderes als das Aufkommen neuer Bethätigungsrichtungen? Mit ihnen treten dann sogleich weiter neue grofse Aufgaben wie Sterne hervor, werden erkannt und aufgenommen. Das kommt von der zweiten synthetischen Vorziehensfunktion, die eingreift, sobald sich irgend welche unselbstischen Neigungen anläfslich der wechselnden sozialen und individuellen Situationen neu beleben oder in neue Richtungen einlenken. Wo sich anläfslich der neuen Situation unser eignes altruistisches oder inaltruistisches Gefallen noch nicht geregt hat, oder wo es sich in einer Richtung bethätigt, die abseits von der dringenderen Aufgabe liegt, da regen sich die entsprechenden Impulse Anderer. Die Andern nehmen die neue Aufgabe auf und geben damit uns selber Sporn, Anstofs und Vorbild. Eine beständige Wechselwirkung, ein gewaltiges und göttliches Getriebe, das unsichtbar die Welt regiert.

3. Damit es zu jenem sittlich belebten Wollen von Fremdwerten kommt, müssen diese für uns vorher sinnlich belebt sein, d. h. unsere natürlichen unselbstischen Impulse müssen uns von selbst zu ihnen drängen. Wie aber, wenn in

einem Menschen gar keine unselbstischen Regungen erwachen? Ein derartiger Mensch ist überhaupt keiner selbstlos-sittlichen Tugend fähig. Ein nackter, aber naïver Egoist lebt er, um immer nur seine eignen zuständlichen und persönlichen Werte zu verwirklichen, zu fördern und zu wiederholen. Er könnte nicht anders leben. Wohl ist auch in seinem Willen das Apriori der ersten und zweiten Norm eingeschrieben. Es gehört zu jedem menschlichen Willen ebenso unveräufserlich wie zu unserm Denken die Fähigkeit gehört, nach dem Satze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten zu denken, sobald irgend welcher, noch so dürftiger Vorstellungsinhalt dafür vorliegt. Aber wie dieser Vorstellungsinhalt dem Urteil auch wirklich gegeben sein mufs, damit es sich logisch bethätigen kann, so auch ruht die zweite synthetische Vorziehensfunktion und bleibt für die innere Erfahrung tot, so lange ihr das lebendige Material unselbstischer Antriebe versagt ist. Ihre aufgabenbildende Kraft vermag sie nur an Fremdwerten, auf die natürliche Neigungen weisen, zu üben. Diese Neigungen bleiben im vorausgesetzten Falle aus, und darum verschwinden (bis auf das S. 157 Gesagte) mit ihnen auch die Tugenden, die daraus möglich werden. Von durch und durch selbstisch angelegten Menschen läfst sich keine Hingabe- und Rücksichtnahme-Sittlichkeit verlangen. Nicht Moralität, nur Legalität ist (bis auf jene Ausnahme) in ihrem Thun gegen Andere.

Drei selbstische Motive können dies legale Thun lenken: Furcht vor dem Gesetze und der öffentlichen Meinung; kluge Einsicht, dafs die gröfste Chance eignen Vorteils auf seiten einer rechtlichen, tugendähnlichen Lebensführung sei; Bequemlichkeit, die sich scheut, die anerzogenen, angewöhnten Bahnen zu verlassen. Wiche der Respekt vor dem Gesetze, verschwände die Bestimmbarkeit durch die öffentliche Meinung, unterläge der Wunsch nach Bequemlichkeit vor der Hoffnung, illegales Verhalten werde sich in diesem oder jenem Falle lohnen, so wäre es bald auch mit jener Scheinsittlichkeit vorbei. Gäbe es viele Menschen dieses Schlages, keine Polizei in Staat und Kirche könnte sie auf die Dauer dämpfen. Sie ständen, sobald sich ihrer genug zusammenfänden, gegen die verhafste Gewalt auf und würden trachten, die letztere durch Gewalt zu überwinden. Sie setzten der öffentlichen Meinung, die ihnen entgegensteht, eine andere öffentliche Meinung entgegen. Und zur Herrschaft gekommen, zerrissen und zerfleischten sie sich gegenseitig, eben

damit beweisend, unselbstische Neigungen, geadelt unter dem Einschlage der Norm, seien allein staatsbildend, wie sie auch das letzte Wort der Sittlichkeit seien. In der That könnte keine Gemeinschaft von Menschen dauern und den Namen verdienen, würden ihre Mitglieder nicht von sittlichen Aufgaben, die sie gemeinsam empfinden, erregt und bewegt.

Zusatz. 1. Dafs wir etwas als unsere Aufgabe empfinden, setzt voraus, es sei noch unverwirklicht und die Verwirklichung liege bei uns oder doch mit bei uns. Dieser Nebengedanke eignen Handelns fällt sehr häufig fort, wenn wir fremde Hingabe-Tugend beurteilen. Denn dann tritt uns ein schon fertiges Sittliches entgegen, bei dem uns weder etwas zu thun übrig bleibt, noch sogleich die Möglichkeit ähnlichen eignen Thuns in den Sinn kommt. Dennoch nimmt auch hier für uns das Handeln der Andern leicht etwas von dem Glanze der Norm an; es erhält einen eigentümlichen idealen Schimmer. Die Bedingung dafür ist, dafs wir an den Wollenszielen der Andern überhaupt eigne Gefallensregungen erleben können. Nicht jeder vermöchte sich z. B. beim Anblicke fremder Glaubensinnigkeit zu erwärmen. Oder ihm fehlt das Organ, jenen, die mit ganzem Herzen und Gemüt an den Leiden Dritter teilnehmen, nachzufühlen u. s. w. Gilt das selbstlose Eintreten unserer Mitmenschen diesen Fremdwerten, denen kein Echo in uns entspricht, so bedenken wir uns zwar nicht, es sittlich zu nennen. Wir müssen hier, wie überall, den unbedingten Wert, der allem selbstlosen Wollen als solchem zukommt, einräumen. Allein dies sittliche Urteil entbehrt der inneren Wärme.

Anders, sobald wir mit den unselbstischen Willenszielen Fremder sympathisieren. Dann gewinnt die fremde sittliche That etwas Vorbildliches für uns, das wir schon dann spüren, wenn wir noch gar nicht an ähnliches Selbstthun denken, ja uns der entsprechenden eignen Neigungen überhaupt noch nicht bewufst geworden sind. Schon dem Knaben gefällt die Wagethat kühner Ländererforscher, schon das kleine Mädchen ahmt die mütterliche Sorge im Spiel mit Puppen nach. Nicht nur, wer wirklich liebt oder geliebt hat, sondern auch, wer lieben kann, hat an dem Anblicke fremder Liebe seine Freude. Der Grund ist, dafs die zweite synthetische Vorziehensfunktion in die unselbstischen Regungen, die das fremde Beispiel bei uns selber berührt, hineinwirkt. Kurz, zur aufgabenbildenden

Funktion der Norm, wenn wir handeln, gesellt sich die idealisierende, wenn wir urteilen.

Das ist sehr wichtig. Giebt es doch einen weit gröfseren Reichtum von Neigungen und Anlagen in uns, als sie unter den Bedingungen der gewöhnlichen Lebensführung geweckt und rege erhalten werden können. Das Alltagsleben bringt es mit sich, dafs sich die Gemütskräfte der Menschen fast ebenso getrennt äufsern, wie sie der Psycholog in der Vorstellung scheidet. Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet sich der Mensch leicht selbst nur als Bruchstück aus. Nicht blofs einzelne Individuen, sondern ganze Klassen von Menschen sehen wir nur einen Teil ihrer Anlagen entfalten, während die übrigen Fähigkeiten, wie bei verkrüppelten Gewächsen, nur mit matterer Spur angedeutet sind. (Schiller a. a. O. S. 17, 19). Dies müfste den sittlichen Gesichtskreis der Meisten unsäglich verengen, wären sie nicht neben handelnden auch urteilende Wesen. Solche sind sie, während sie fremdes Thun erblicken. Zugleich regt sich an den Objekten, denen das Thun gilt, oft ihr eignes sympathisches Gefallen oder Mifsfallen. Geschieht dies, so gewinnen die unselbstischen Antriebe, die sie nachempfinden, sittliche Lebendigkeit. Der idealisierende Einschlag der zweiten Willensnorm trifft sie mittelst dieser Impulse; die Ahnung neuer sittlicher Möglichkeiten geht ihnen auf. Weit mehr als schöner Schein, als blosse ästhetische Stimmung, ist es, was da wirkt, was die Zuschauer packt und sie naturgemäfs besonders stark ergreift, wenn sie fremdmenschliches Handeln unter der hellen Beleuchtung des Dramen-Dichters sehen. Hier kann wirklich so etwas wie eine κάθαρσις, eine sittliche Stimmung, über die Zuschauer kommen. Sie kommt nicht mit der Gewalt von Aufgaben; dazu müfste die eigne unselbstische Neigung der Zuschauer selbständig Objekte ergreifen, die sie ihrer Kraft und That zugänglich denken. Aber sie kommt mit der stillen Nötigung des sittlichen Urteils. Ihrem sittlichen Urteil zeigt sich die sympathische Sittlichkeit Andrer um so mehr idealisch verklärt, als jetzt in ihnen, den Zuschauern, keine wachen selbstischen Neigungen dawiderstehen. Überwindet man diese doch in Gedanken immer leichter, als wenn sie einen wirklich ergreifen. In Gedanken sind wir bessere Menschen als im Handeln. Unser Geschmack, drückt es Schiller aus (a. a. O. S. 34), ist keuscher als unser Herz. Insofern gilt sein Wort,

dafs die edle Kunst, wie sie die edle Natur überlebe, auch in der Begeisterung bildend und weckend voranschreite (ib. S. 31). Nicht als müfste es das Ziel der dramatischen Dichter sein, sittliche Stimmung zu erzeugen. Die Hervorbringung ihrer Kunstwerke folgt anderen Regeln als denen, die der Rücksicht auf ethische Wirkung entspringen würden. Aber wir müfsten nicht Menschen, nicht sittliche Wesen sein, mischte sich nicht, während wir ein dramatisches Dichtwerk genieſsen, auch unser sittliches Urteil ein. Oft müssen wir uns des sittlichen Eindrucks sogar erst erwehren, um das Drama richtig ästhetisch zu würdigen.[1])

2. Immer deutlicher ist bisher das Walten der zweiten synthetischen Vorziehensfunktion hervorgetreten. Ihre Wirkung ist es, a) dafs wir schon als Urteilende dem unselbstischen Wollen höhere Würde als allem selbstischen geben müssen. Das Mifsfallen, sie im eignen Handeln verletzt zu haben, läfst uns b) persönlichen Unwert erleben, während dem umgekehrten Thun ein Hochgefühl eigentümlicher Art folgt. Wieder ist es Geist derselben Norm, dafs wir c) den dabei empfundenen Personwert nicht als Verdienst, sondern nur als Gnade, als unverdientes Geschenk betrachten müssen. Durch die gleiche Kraft der synthetischen Funktion geschieht es, dafs uns d) aus den Zielen unserer unselbstischen Triebe immerfort moralische Aufgaben erwachsen. Dazu kommt e) die vorbildschaffende Kraft dieser Funktion. Sie läfst uns nicht nur sittliche Aufgaben beim eignen unselbstischen Handeln erfahren; sie giebt uns weitere ethische Anstöfse, die aus dem sympathischen Gefallen mit dem unselbstischen Thun Anderer entspringen. Das alles sind Strahlen einer Sonne, von der unser sittliches Bewufstsein Licht, Wärme und Leben empfängt. Es sind die Hauptzüge sittlichen Lebens, soweit es sich in den Tugenden

[1]) Es liegt in der Natur der zweiten synthetischen Vorziehensfunktion, dafs sie sich nur in jene Art sympathischen Gefallens hineinflicht, das wir beim Anblicke der unselbstischen Wollensziele Anderer nacherleben. Zwar können auch Handlungen fremder Feigheit, Grausamkeit u. s. w. einen Menschen, der selber feig und grausam ist, sympathisch berühren. Sie nehmen aber niemals den Charakter des Vorbildlichen an, sondern dienen einer betrüglichen Selbstentschuldigung. Wo er den gleichen Fehler bei Anderen sieht, da schwinde der Grund, gaukelt Bewufstseinslüge dem sittlich Schwachen vor, dafs gerade er sich zusammennehmen müsse.

der Hingabe ausbreitet oder ausbreiten kann. Die zweite synthetische Vorziehensnorm hat hier das Material unselbstischer Neigungen unmittelbar ergriffen. Etwas anders steht es mit den Tugenden der Rücksichtnahme.

§. 28. Die Tugenden der sittlichen Rücksichtnahme.

1. Wir haben früher sittliche Rücksichtnahme und Hingabe unterschieden (S. 215). In der sittlichen Hingabe betrachtet man sich als Mittel und etwas Fremdes als Zweck. Indem man sich ihm weiht, vergifst man aller selbstischen Werte. Soll dies Thun psychologisch möglich sein, so müssen unsere eignen unselbstischen Neigungen auf solche Fremdwerte gehen. Dann erst und dann immer macht synthetisches Vorziehen daraus sittliche Aufgaben.

Etwas Anderes liegt bei der sittlichen Rücksichtnahme vor. Den Wert, an den man sich hingiebt, will man unmittelbar; der, auf den man Rücksicht nimmt, bildet in keiner Weise das Willensziel. Das Schema der sittlichen Hingabe, wie überhaupt jedes Thuns aus Neigung, ist (W .). Hier drückt die Klammer aus, dafs Etwas (Eignes oder Fremdes) gewollt wird; die erste Stelle in der Klammer bedeutet die Absicht, W den beabsichtigten Wert. Das Schema der Rücksichtnahme ist dagegen (. w). Die zweite Stelle in der Klammer soll andeuten, man wolle bezüglich des Wertes w unmittelbar gar nichts. Das Handeln bedinge zwar Nutzen oder Schaden, Hebung oder Minderung von w; dieser Miterfolg sei aber nicht das Willensziel. Vielmehr von einem andern Willensziele W bewegt, finde man sich plötzlich dem Werte w gegenüber, sei es während der Handlung, sei es vorher bei der Frage nach den Mitteln zu W. Wie sich hier entscheiden, was thun, wenn man sieht, das Handeln schädige den Wert w? Teilweise antwortete darauf schon die Gerechtigkeitsethik.

2. Als die Gesinnung der Gerechtigkeit hatten wir (§ 16) die erkannt, wonach man sich selber nicht mehr als Andern zumifst, sondern an jedem das gleiche sittlich-geistige Wesen, wie bei sich, achtet. Zweierlei aber gebietet die Gerechtigkeit. Soweit die Menschen für einzelne soziale Zwecke ungleich begabt sind, dafs man den Vortritt lässt, wem der Vortritt gebührt. Je nachdem ein jeder für einen solchen Zweck taugt,

sei er in Bezug auf diesen gewertet, der Talentierte also höher als der Talentlose! Rücksichtlich anderer Zwecke und Bedürfnisse sind die Menschen gleich angelegt. Hier sei keiner vor den Übrigen bevorzugt, am wenigsten im sozialen Ganzen!

Der erwähnte Doppelsatz hat Folgen auch für den privaten Verkehr der Menschen. Hier kreuzen und hemmen sich leicht die Interessen derer, die in engerem oder weiterem Kreis zusammenleben. Das wird schon durch die Verschiedenheit der Zwecke, die man sich setzt, bedingt. Dieser will die einen Zwecke, jener andere verwirklichen, seien es zuständliche oder persönliche Eigenwerte, seien es altruistische, religiöse, ideelle oder soziale Fremdwerte. Indem Jeder seinen Willenszielen nachgeht, wird er meist die Zwecke oder Neigungen von mehr oder weniger Mitmenschen beeinträchtigen oder fördern. Sein Thun wird demgemäfs die Andern bald angenehm, bald unangenehm berühren. Es kann ihnen auch nützen oder schaden, ohne dafs sie es wissen. In dies weite Gebiet fallen die Wollungen (.w) recht eigentlich. Die geringfügigste Höflichkeit, das abscheulichste Verbrechen gehören hierher. Sollte hier kein Licht sittlicher Normen leuchten? Das ist der Fall.

Zwar unsere Nächsten zu lieben, wenn wir es nicht von selber thun, befiehlt kein Gesetz. Keines kann uns Neigungen, die wir nicht haben, anbefehlen. Wohl aber sollen wir auf unsere Mitmenschen Rücksicht nehmen. Das ergiebt sich sowohl aus der ersten, wie aus der zweiten synthetischen Willensnorm. Die erste gebietet den Menschen gegenseitige Rücksichtnahme deshalb, weil sie alle sittlich gleichberechtigte Persönlichkeiten sind. „Achte deinen Nächsten als dich selbst." Die zweite befiehlt, eigennützige Handlungen, in denen man wissentlich den Zustand oder die Person eines Mitmenschen verletzen würde, zu unterlassen. „Lafs deinen Vorteil hinter dem Wohl Andrer zurücktreten." Wer diese Vorschriften beachtet,[1]) ist zum mindesten höflich, wer sie

[1]) Die entsprechende Tugend heifst Humanität. Sie geht auf Achtung mitmenschlicher Personen und Schonung sowohl der letzteren selbst, wie ihrer Zustände. Altruismus ist das noch nicht; bei diesem will man das Wohl fremder Personen positiv. Im Wohlwollen übt man Hingabe, in der Humanität nimmt man nur sittlich Rücksicht. Vgl. Wundt, Ethik[2] S. 548/9 „In den Formen der sozialen Höflichkeit findet die Achtung gegen den Nebenmenschen, in der Wohlthätigkeit die Hingabe für den Nächsten als solchen, ohne Rücksicht auf die Bande der Stammes- und Staatsgemeinschaft, ihren Ausdruck."

aufser Acht läfst, wird im gröbsten Falle zum Verbrecher. Dafs man freilich ihren Sinn nicht mifsverstehe! Die erste Norm verlangt nicht, dafs man sich die Zwecke Andrer zu eigen macht und die seinen zurückstellt. Das wäre falsche Rücksichtnahme. Ebensowenig schreibt die zweite Norm vor, dafs man sich die Rücksichtslosigkeit Anderer gefallen lasse: das wäre wieder falsche Rücksichtnahme. Wir sollen, das ist der letzte Sinn beider Vorschriften, niemals Andere ohne ihre Zustimmung zu Mitteln unserer Zwecke gebrauchen. Welche Absichten sie selbst haben, bleibt dabei gleichgültig. Nach ihrer allgemeinen Anlage als Menschen, nicht als Träger besonderer Zwecke, kommen sie hier in Betracht.

(ad erste Willensnorm.) Keine Rücksicht heifst uns erstlich, uns die Zwecke Andrer zu eigen zu machen. Nicht jener zugeschoben, was nur Sache von Hingabe sein kann! Hingabe setzt Neigungen voraus, altruistische zu den Mitmenschen, sympathische zu den Zwecken, denen sie nachhängen. Solche Neigungen sind nicht in unserer Gewalt. Auch wo wir die Mitmenschen lieben, kann es sich sehr fragen, ob wir nicht anderen eignen, unselbstischen Neigungen, der zur Kunst oder Wissenschaft, der zu Gott, der zu sozialen Gemeinschaften, eher als gerade den altruistischen Regungen folgen sollen (vgl. § 34). Was verlangt aber dann die Rücksicht? Die **erste** synthetische Vorziehensfunktion, richtig angewendet, sagt es: man soll nicht die Zwecke Anderer aufnehmen und auf eigne verzichten; wohl aber soll man die eignen Zwecke auf die Bedingung der Achtung gegen die Mitmenschen einschränken.[1])

(ad zweite Willensnorm.) Keine Rücksicht heifst uns ferner, Andern ihre Rücksichtslosigkeiten hingehen zu lassen. Man soll nicht schweigen, damit sie sich nicht betrüben. Jene falsche Gutmütigkeit beiseite, die Liebe erweisen möchte, wo tadeln besser wäre! Nicht als ob man Andern ihr Thun vorschreiben

[1]) **Man hat oft behauptet, in der Einehe sei das Verhältnis von Mann und Frau sittlicher aufgefafst als in der Vielehe. Dem ist so. Nur die erste entspricht der Achtung vor dem Weibe als Menschen. Sie erkennt im Prinzip den Grundsatz an, dafs man in keinem Andern blofs ein Mittel eigner Zwecke sehen dürfe. Lebt dagegen ein Mann mit mehreren Frauen, so gilt ihm, dem Sinne der Vielehe nach, jede von diesen letzlich nur als Werkzeug. Sie dient seiner Lust, bestenfalls seinem Wunsche nach Erben.**

dürfte, aber man soll sich auch nicht umgekehrt von ihnen vergewaltigen lassen. Besteht darauf, dafs sie ihr Handeln auf die Bedingung der Achtung gegen euch einschränken! Rein von sich aus sollten jene Rücksichtslosen darauf bedacht sein, fremden Personwert zu achten und fremden Zustandswert zu schonen. Hören sie denn nicht die Stimme der **zweiten** synthetischen Vorziehungsfunktion? Diese gebietet, sich hinzugeben, wo man positive unselbstische Neigungen erlebt (z. B. Mitleid). Also befiehlt sie noch mehr, fremdes Leid nicht erst zu schaffen. Dessen Vorstellung riefe ja eine unselbstische Mitleidsregung herbei, und diese forderte unter dem Einflusse der Norm dazu auf, dasselbe Leid doch sogleich wieder zu beseitigen.

3. Ein Beispiel möge die wahre Rücksichtnahme (Achtung und Schonung der Mitmenschen) und die falsche (Einstecken fremder Rücksichtslosigkeit) veranschaulichen. In einem heifsen Saale harrt eine gemischte Gesellschaft von Damen und Herren, um einen Vortrag anzuhören. Die Luft ist schon sehr warm und schlecht, trotzdem können es die Raucher unter den Herren nicht über sich gewinnen, die Cigarre wegzulegen. Jedermann nennt das rücksichtslos und jedermann merkt, die anwesenden Damen und Nichtraucher stellten sich auf einen verkehrten Standpunkt, wenn sie etwa wie folgt dächten: gewifs, ihnen selber sei das Rauchen der Anderen lästig. Für die aber, die es ausübten, sei es ein Genufs, und so sei es nur sittliche Schuldigkeit (der Rücksichtnahme), das eigne Mifsbehagen hintanzusetzen und Jene in ihrem Vergnügen gewähren zu lassen.

Das hiefse gleichzeitig die zweite Willensnorm falsch anwenden und zulassen, dafs die erste gröblich verletzt würde. Fühlen nämlich diese Gutmütigkeitsnarren sympathischen Schmerz, Andre in ihrer Lust nicht zu stören; wohlan, gleichen sympathischen Schmerz hätten vorher die Raucher fühlen müssen, ihnen nicht Last und Mifsbehagen zu bereiten. Sind die ersteren willig, trotzdem unter obigen Umständen Rücksicht zu üben, so dulden sie ihrerseits eine Rücksichtslosigkeit, die der letzteren. Als ob sie nicht auch sittlich-geistige Wesen wären und nicht dasselbe Naturrecht auf Rücksichtnahme hätten, wie jene, denen sie es zugestehen! Mehr: indem sie schwächlich fremde Selbstischkeit zulassen wollen, versündigen sie sich

selbst; denn sie verleugnen das Ideal eines Reiches wahrer Menschenwürde (vgl. § 17). Als Vertreter **aller** sittlichen Wesen in gleicher Lage sollten sie sich fühlen und ihr Veto einlegen. Sie sollten ihren eignen **wahren** Personwert und den Dritter dem Zustandswert (bezw. falschen Personwert) jener Selbstischen gegenüberhalten. Statt dessen lassen sie Andere mit ihrer eignen gutmütigen Person spielen, um diesen ein — Vergnügen zu gönnen.

Blicken wir nun von ihnen, die falsche Rücksicht üben möchten, auf die Rücksichtslosen hinüber. Die Raucher hätten die übrigen Anwesenden mindestens um Erlaubnis fragen sollen (auch wenn ihnen diese nichts zu erlauben hatten). Damit hätten sie gezeigt, dafs sie bereit waren, die sittliche Persönlichkeit auch in den Andern wie ihre eigne zu achten. Sie hätten die unbeschränkte Neigung, ihrer Lust zu folgen, in solche, die sich durch die Achtung gegen jene einschränkt, verwandelt. Indem sie das auslieſsen, verletzten sie nicht allein die erste Willensnorm und nahmen parteiisch die Luft des Saales gleichsam nur für sich in Gebrauch. Sie verletzten auch die zweite Willensnorm nach demselben Gesichtspunkte wirklich, den oben die gutmütigen Schwächlinge fälschlich anwendeten. Durch ihre Rücksichtslosigkeit vergingen sie sich nämlich an der Würde Andrer als sittlicher Wesen, durch ihr Thun an deren Zustande als fühlender Wesen.

4. Der Rücksichtslose gebraucht in gewissem Sinne seine Nebenwesen als Mittel seiner Zwecke. Er scheut sich nicht, sie, um sein Ziel zu erreichen, in zuständlichen oder persönlichen Unwert zu versetzen; dies gegen ihren Willen von ihrer Seite und wissentlich von seiner.

Die Lage ändert sich erstens, wenn er annehmen darf, die Andern seien mit seiner Handlung ausdrücklich oder stillschweigend einverstanden. Sie lieſsen sich die Folgen gefallen, auch wenn sie sie nicht wünschten. Solcher Fall läge z. B. vor, hätten oben die Raucher um Erlaubnis für ihr Thun gefragt und sie wäre ihnen zu teil geworden, gleichgültig, ob gern oder ungern. Jene Raucher hätten dann die Höflichkeitsform erfüllt. Viele Vorschriften der Höflichkeit bedeuten gar nichts Andres, als die Bedingung, unter der man sein Handeln und Benehmen auf die Achtung für Mitmenschen einschränkt.

Die Lage ändert sich zweitens, wenn der Handelnde gar

nicht weifs, dafs er Andern wehe thut. Ja, man beurteilt ihn bereits dann milder, wenn er jenes zwar weifs, entgegenstehende Affekte ihn aber hindern, die Unbill oder das Leid der Andern entsprechend nachzufühlen. Zu den bösartigsten Handlungen rechnen wir nicht die, die in der Leidenschaft geschehen, sondern gerade die, die jemand mit kaltem Blute ausführt; ein solcher erscheint uns sozusagen freiwillig böse. Beide Punkte verdienen, näher beleuchtet zu werden. Dieser steht unter dem Zeichen der zweiten, jener unter dem der ersten sittlichen Vorziehensnorm.

5. Um mit dem Punkt zu beginnen, der in das Gebiet der **Fremdwertmoral** fällt: welches war noch die Bedingung, unter der die zweite synthetische Vorziehensnorm spricht? Das Vorhandensein unselbstischer Neigungen. Darum können wir uns wahrhaft nur an die Fremdwerte, die uns gefallen, hingeben. Unter einer ähnlichen Bedingung werden wir auch erst der Mahnung inne, unsere Zwecke nicht unter Verletzung von Mitmenschen zu verfolgen. Solche Verletzung mufs uns vorschweben und unser Gemüt ergreifen. Konnten wir nach Lage der Sache nicht voraussehen, dafs unser Handeln jemanden schädigen werde, so fällt der Vorwurf für das eigne und das öffentliche Gewissen fort, aber auch nur dann. Mit Recht läfst das letztere keine faulen Ausreden gelten. Man setzt voraus und darf voraussetzen, dafs sich hier jeder intellektuelle Mühe giebt. Habe ich nicht daran gedacht, dafs mein Handeln einen Mitmenschen benachteiligt, hätte es aber bei einiger Aufmerksamkeit voraussehen können, so bin ich in Schuld.

Wir sagten ferner, die Vorstellung des verletzten Fremdwerts müsse das Gemüt ergreifen. Dies geschieht nicht immer, wenn wir die Vorstellung von der Verletzung eines Mitmenschen durch unser Thun haben. Bei Zorn, Hafs, Neid, Eifersucht, in dringender eigner Not und dergl. trifft uns der Gedanke des fremden Schadens oft zu flüchtig, um zu wirken. Er berührt uns zu oberflächlich, schlägt unsere sympathische Regung zu unsatt an, als dafs wir entsprechendes Wünschen erleben. Nichts ist da, es zu heben und zu erhöhen; alles ist da, den entgegenstehenden Willen zu unterstützen. Kein Wunder, dafs wir jemanden, der in augenblicklicher Leidenschaft oder dringender Notlage einen Mitmenschen schädigt, zwar nicht

entschuldigen. Mindestens an der ersten Willensnorm hat er sich vergangen; er hätte sich beherrschen müssen. Allein sein Fall erscheint uns lange nicht so schlimm, wie wenn sich ein Anderer, im Verfolg selbstischer Absichten, überlegt an dritten Personen vergreift. Diesem, setzen wir voraus, müfsten inzwischen die entgegenstehenden sympathischen Regungen gekommen sein. Sie hatten Zeit, sich zu entwickeln; doch fährt er fort, durch die That und in Gedanken fremdes Wohl seinem eignen zu opfern. Wer so handelt, bricht die zweite Willensnorm.

Man könnte einwenden, vielleicht habe sich auch bei ihm in der ganzen Zeit, während er sich als Urheber fremden Leids dachte, keine altruistische Regung erhoben; also sei er am Ende ebenso entschuldbar, wie der, der sich der gleichen Vorstellung in Leidenschaft oder Not verschliefst.

Der Einwand trifft etwas Richtiges. Uns wird aus der homerischen Zeit erzählt,[1]) damals habe der Mord nur dann als schweres Verbrechen gegolten, wenn man ihn an Blutsverwandten verübte. In andern Fällen sei er milder beurteilt worden. Den Menschen jener Zeit ging es ungefähr so, wie es der obige Einwand von dem oder jenem Heutigen annimmt. Sie hatten, über dem härteren Kampfe ums Dasein, wenig mitleidige Regungen. Die öffentliche Meinung setzte voraus, dass sich lebendiges Mitleid nur Nahestehenden gegenüber äussere. Galt diesen der Frevel, so hätten, erwartete sie, die natürlichen Gegeneffekte wach werden und den Frevler zurückhalten müssen. Hier erhob sich darum die volle Schärfe der sittlichen Verurteilung. Desgleichen wurde „Impietät gegen die Eltern, Nichtachtung der Pflichten gegen Gastfreunde oder Schutzflehende, obgleich sie ebenfalls von keiner weltlichen Strafe bedroht waren, doch strenger beurteilt.“[1]) Auch aus diesen Verhältnissen blühten schon damals zartere altruistische Regungen. Bei andern Verhältnissen setzte man dergleichen Regungen gar nicht erst voraus; dort nahm man deshalb weit geringeren Anstofs an Übelthaten und Vergehungen. — Wenden wir dies auf den Selbstischen von vorhin an, der Andere überlegsam zu seinen Gunsten benachteiligt. Ist er wirklich so geartet, dafs ihm die Vorstellung, sie zu schädigen, kein sympathisches Mifsfallen einflöfst, so müssen wir ihn vor dem Forum der Fremdwertmoral allerdings freisprechen. Nicht mit einem Unsittlichen (im Sinne

[1]) Vgl. Wundt a. a. O. S. 219.

der zweiten synthetischen Vorziehensfunktion), sondern mit einem Perversen (vgl. S. 224, 272) haben wir es dann zu thun.

Aber wo sein Gewissen nicht spricht, da spricht das öffentliche. Dieses stellt sich nicht auf den Standpunkt derer, die altruistischer Regungen bar sind. Es setzt sie überall da voraus, wo sie natürlicher Weise eintreten sollten.[1]) Vor Jahrtausenden vertrat es die Stimme der natürlichen Neigungen dementsprechend nur, sobald ein Übelthäter Personen, die ihm nahe standen, verletzte. Heute, nimmt es an, sei niemand mehr so unempfindlich, um überhaupt gegen fremdes Wehe, das er stiftet, verhärtet zu bleiben. Die verbesserten Lebensbedingungen und eine lange sittliche Erziehung haben in allen Kulturvölkern den Funken einer allgemeinen Humanität entzündet. Überlegt sich also jemand sein Handeln, sieht er, dafs er seine Mitmenschen schädigt, und beharrt doch dabei, so entschuldigt ihn das öffentliche Gewissen nicht. Kein Leidenschaftsrausch hat ihm die Vorstellung des verletzten Fremdwerts verdunkelt. Das natürliche sympathische Mifsfallen daran, dass er jemanden schädige, hatte volle Zeit, sich zu entwickeln; dennoch vermag er es nicht über sich, auf seine eigennützige oder eigenliebige Absicht zu verzichten. Das tadelt das öffentliche Gewissen mit Fug. Auch hier bildet es denselben wichtigen Erziehungsfaktor, als den wir es in der Personwertmoral kennen gelernt hatten (vgl. S. 146 ff.). Dort rechnet es auf natürliches Personwertstreben, hier, in der Fremdwertmoral, auf natürliche sympathische Regungen und auf natürliche intellektuelle Bethätigung (vgl. S. 156/7). So rüttle und packe es die individuellen Gewissen, wo sie schlummern. Es rüttle sie, bis sie, wach geworden, der Norm, nach der es instinktiv verfährt, inne werden. Dann mögen sie ihrerseits die öffentliche Sittlichkeit zu neuen, noch lichteren Höhen führen!

6. Der Vorwurf der Rücksichtslosigkeit, hatten wir behauptet, hört (bedingungsweise) auf, sobald man Andere unwissentlich schädigt. Das haben wir eben erläutert, indem wir an die zweite synthetische Vorziehensfunktion anknüpften. Er hört, wie wir wissen, ebenso auf, wenn man sein Handeln auf die Bedingung der Achtung mit den Mitmenschen einschränkt.

[1]) Vgl. v. EHRENFELS, *System der Werttheorie* II. Bd. Grundzüge einer Ethik. S. 21. „Handlungen werden nicht nur um willen des Vorhandenseins von Begehrungsdispositionen, sondern auch um deren Mangel willen ethisch, und zwar abfällig, gewertet."

Das entspricht der **Gerechtigkeitslehre,** die wir unter Anwendung der **ersten** synthetischen Vorziehensnorm gewinnen. Hierher gehört der wichtige Unterfall, auf den wir nunmehr eingehen: das Odium, Andere als Mittel seiner Zwecke zu gebrauchen, verschwindet insbesondere, sobald dies **vertragsmäfsig** geschieht.

Der Vertrag ist eine Weise, in der sich die Menschen zu ihren wechselweisen Zwecken gegenseitig binden und verpflichten. Dies kann mehr oder minder ausdrücklich geschehen; nur müssen stets beide Teile davon wissen und es wollen. Man bedient sich dann der Kraft, Zeit, Geschicklichkeit, Klugheit oder Naturgabe eines Mitmenschen unter einer Bedingung, der er zustimmt. Sie betrifft das Mafs, wie weit solche Verwendung gehen soll, und die Gegenleistung, die der Gebrauchte dafür seinerseits beansprucht. Wer in dieser Weise vertragsmäfsig handelt, auch wo er seinen Mitmenschen zwingen könnte, achtet in dem Andern das gleichberechtigte Wesen.

Dafs er dabei aber nicht blofs die Form des Vertrags einhalte, sondern auch das Gewissen des Vertrags habe! Wer, auch ohne dafs es der Partner weifs, diesem nicht auf das Redlichste und Treueste das, was des seinigen ist, erfüllt, wer ihn mit dem blofsen Scheine der Leistung oder mit einer minderwertigen Leistung betrügt, der versündigt sich nur desto schlimmer an dessen Menschenwürde. Wie? Das Beste war von ihm verlangt und er giebt sein Schlechtestes? Das heifst den Nebenmenschen nur von neuem zum nackten Mittel eigner Zwecke machen, heifst die Gunst eines Vertrags einseitig für sich benutzen wollen und den Geist des Vertrags aufheben. In einer Arbeiterversammlung zu Edinburg bemühte sich einer der Redner, die Vorteile der Streiks darzuthun. „Meine Theorie ist diese," sagte er: „man arbeite so wenig als möglich und verschaffe sich einen möglichst hohen Lohn." Ein andrer Redner trat der Ansicht jenes ersten Sprechers entgegen. „Die Arbeitervereinigungen zum Zwecke des Streikens, d. i. des Kontraktbruches," sagte er, „sind höcht unmoralisch." Er wies dann darauf hin, wie jene Theorie die Arbeiter verderbe. „Als ich neulich durch eine der Strafsen Edinburgs ging, begegnete ich einem Manne, der sehr langsam und gemächlich einherschritt. Ein vorübergehender Knabe rief ihm zu: ‚Ihnen scheint's auf die Zeit nicht anzukommen.' ‚Diese Zeit gehört meinem

Meister', lautete die Erwiderung."[1]) Dies ein Beispiel unverschämtester Unredlichkeit und Rücksichtslosigkeit.

Solche giebt es auch in andern Fällen, wo kein ausgesprochener Vertrag, aber dem Wesen nach einer vorliegt. So, wenn betrügerische Kaufleute ihren Kunden unter allerlei Anlockungen und falschen Vorspiegelungen Schundware liefern. Eine Lüge ist überhaupt jede schlechte Arbeit, die man sich bezahlen läfst,[2]) in welches Gebiet sie immer falle. Eine Gesinnung steht hier auf, die die moralische Würde Andrer mit Füfsen tritt. Man prellt diese um das ihrige, man sieht in den Mitmenschen nackt und brutal nur die Mittel zum eignen Vorteil. Das ist neuer Geist der Rücksichtslosigkeit, ist Verbrechertum in rechtlichem Rahmen. Wie? Man will das nicht einhalten, wozu man sich verpflichtet hat, um von Andern deren Leistung, die sie in Treu und Glauben gewähren, zu empfangen: in Treue — jene Andern denken nicht daran, ihrerseits den Partner zu verkürzen; in Glauben — ihr Geben knüpft sich an die Voraussetzung, auch der Partner gebe nach bestem Wollen und Können. Hier Achtung, dort Mifsachtung von Menschenwürde und Menschenpflicht. Schon die Bibel kennzeichnet die Unredlichkeit und Untreue: wer im kleinsten untreu sei, sei es auch im grofsen. Hier liegt der tiefste Grund, warum uns vor allem der Lügner so verhafst ist. Man bedient sich der Sprache, um seine Gedanken, Absichten und Gefühle kundzuthun. Das ist ihr natürlicher Gebrauch. Wer sie so gebraucht, heifst wahrhaftig, und auf der Erwartung allgemeiner Wahrhaftigkeit beruht alles gegenseitige Verständnis und aller gegenseitiger Verkehr. Diese Erwartung bricht der Lügner. Er will einseitigen Vorteil aus der natürlichen Redlichkeit beim Sprechen ziehen, ohne sie seinerseits zu gewähren. Er mifsbraucht also das Mittel, sich wechselweise zu verstehen, ins Gegenteil: gerade um das Vertrauen der Andern zu täuschen, gebraucht er dies Mittel, das auf Vertrauen beruht.[3])

[1]) Smiles, *Pflicht*, Hendels Bibliothek der Gesamtlitteratur No. 809—813 S. 51.

[2]) Smiles a. a. O. S. 49.

[3]) Vgl. Martineau a. a. O. II 256ff.; insbesondere S. 261 „Innerhalb jeglicher menschlicher Gemeinschaft giebt es Leute, die mit den Regeln des natürlichen menschlichen Verkehrs Raubbau treiben, die in ihr hausen, ohne ihrem Geist zu dienen. Gegen Solche haben wir keine Verpflichtung, unsererseits wahrhaftig zu sein, da sie sich aufser der Gesellschaft gesetzt haben."

Und die entgegengesetzte Gesinnung, von der geschrieben steht „wer im kleinsten treu ist, ist auch im grofsen treu?" Jeder Beamte bethätigt sie, der, bei vielleicht kärglicher Besoldung, seinen Beruf gewissenhaft ausübt. Er weifs, sein Gehalt ist ihm nur unter der Bedingung verliehen, dafs er aufs Beste den Pflichten, an die es sich knüpft, nachkommt. Es mag knapp bemessen sein, weil die Vorbildung vieler für die betreffende Stellung genügt. Er mag finden, in andern Stellungen werde eine verhältnismäfsig gleiche Mühe besser bezahlt. Versuchung flüstert ihm zu: „ein wenig Nachlässigkeit im Amte, geringere Strenge mit dir selbst, und du fändest Zeit, dich für einen einträglicheren Dienst vorzubereiten; niemand könnte dir's nachweisen, dafs du im jetzigen nicht noch immer dein bestes Wollen und Können giebst." Dennoch läfst er kein Jota in seinen Pflichten nach. Warum? Er hätte sonst die Empfindung, ein Nichtswürdiger zu sein, der das auf ihn gesetzte Vertrauen täuscht. Er hinterginge, merkt er, den Staat, die Gemeinde, seinen Brotherrn, sobald er nicht mehr das, wofür sie ihn angestellt haben, mit allen Kräften leistet. Darauf geht ihr gegenseitiger Vertrag. Diesen bräche er im Geiste, erlaubte er sich, hiervon zu seinen Gunsten einseitig abzuweichen, auch wenn es Keiner merkt. Er erniedrigte dann seinen Partner zum Mittel eigner Zwecke.

Das ist ein andrer Geist als der oben geschilderte der Unredlichkeit. Es ist sittliche Rücksichtnahme in der Form von Pflichttreue. In allen Verhältnissen, die auf Gegenseitigkeit beruhen, läfst sie sich üben. Wer fühlte sich nicht ergriffen von dem Worte eines armen Sklaven: ein Mann handelte um ihn und fragte: „Willst du treu sein, wenn ich dich kaufe?" Jener antwortete: „Immer — ob du mich kaufst oder nicht."[1])

7. Soviel über die sittliche Rücksichtnahme. Die Tugenden der **Humanität** und der **Pflichttreue** entfalten sich also hier: jene im freien Verkehr der Menschen, diese in ihren Gegenseitigkeitsverhältnissen. Das öffentliche Gewissen schreibt beide vor; denn niemandem, setzt es voraus, gehen die Vorbedingungen dafür ab: eine intellektuelle — mit der Erkenntnis der eignen sittlichen Würde die Würde Aller zu achten; eine emotionelle — sich nicht als Urheber fremden Leids ansehen zu mögen. Das

[1]) Smiles a. a. O. S. 17.

heifst freilich weder, dafs man sich die Rücksichtslosigkeit Andrer gefallen lassen solle (S. 279); noch bedeutet es, dafs wir zu ihren Gunsten auf eigne, selbständige Zwecke verzichten (S. 278). Wer so warm für seine Mitmenschen empfindet, dafs er ihnen dienen möchte, der übt schon nicht mehr Rücksichtnahme, sondern altruistische Hingabe. Ob gerade diese altruistische Hingabe die sittlich höchste wäre, werden wir später sehen (vgl. § 35). Zunächst gilt es, die Hingabesittlichkeit im allgemeinen noch tiefer zu erfassen. Sie ist es, die rein der zweiten synthetischen Vorziehensfunktion entspricht, ohne dass sich die erste beimischt.

XI. Das Einschränkungsgesetz des Hingabethuns.

§ 29. Innere Wahrheit in der Selbsthingabe.

1. Es hatte sich uns ergeben, man müsse das, was man selbstlos sittlich thue, als seine Aufgabe empfinden. Dazu sei aber die Vorbedingung, dafs man entsprechende natürliche Antriebe erlebe. Wir können dies das Einschränkungsgesetz des Hingabethuns nennen. Selbstlos scheinende Sittlichkeit, die sich nicht auf natürlichen unselbstischen Neigungen aufbaut, ist keine Sittlichkeit. Sie schielt nach etwas Anderm, nach der Ehre des Tugendnamens oder nach Gewissensruhe oder nach jenseitigem Lohn oder dergl.[1])

Hieraus ergiebt sich, dafs kein Mensch in der Fremdwertmoral mehr Tugenden haben kann, als so weit er selbstlos angelegt ist. So viele unselbstische Neigungen, so viele Tugenden sind bei einem jeden möglich. Da aufserdem die verschiedenen Menschen mehr oder minder verschiedene solcher Neigungen besitzen, stofsen wir hier auf ein Gebiet mannigfach indi-

[1]) Vgl. Math. 25, 29: „Wer da hat, dem wird gegeben werden, und wird die Fülle haben; wer aber nicht hat, dem wird auch, das er hat, genommen werden"; d. i.: aus den vorhandenen selbstlosen Neigungen wachsen unter dem Einschlage der Norm natürliche Tugenden und ein Sinn, der sich nicht genug darin thun kann. Wer aber diese Tugenden einem Andern blofs nachmachen möchte um des Tugendnamens willen, ohne die entsprechenden Neigungen zu haben, oder indem er sie nur benutzt, um eigne Verdienstlichkeit zu gewinnen, dem mufs gerade die Tugend, deren er sich rühmt, abgesprochen werden.

vidueller Sittlichkeit; anders, als bei der Personwertmoral, wo überall allgemeine Regeln des Gutthuns gelten. „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist“ (1. Cor. 12, 4); „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen“ (Ev. Joh. 14, 2); „Jeder soll mit seinem Pfunde wuchern“ (Math. 25, 20); goldene Worte, die diese Eigentümlichkeit der Fremdwertmoral bezeichnen. Hier kommen nicht wir zu den Tugenden; sie lassen sich nicht mit Gewalt aneignen, sondern die Tugenden kommen zu uns,[1]) d. h. wir müssen lernen, da, wo wir natürliche Neigungen empfinden, auch den Ruf der Pflicht zu vernehmen.

2. Man hat die Lehre bestritten, dafs die selbstlosen Tugenden einzig aus den entsprechenden Neigungen wachsen können. Sie scheint es denen zu leicht zu machen, die derartige Neigungen haben, und sie erscheint hart und grausam gegen die, die in Dingen, die ihnen von Natur schwer fallen, doch sittlich handeln.

Das sind gleich zwei Einwände auf einmal. Der eine blickt auf die Menschen, die mit Neigung sittlich sind, und findet für sie das Mafs ihrer Tugend zu leicht bemessen. Setze man dies Mafs in ihre Neigung, so leide die Strenge des sittlichen Gebots. Der Neigung und ihrer schwankenden Stärke scheine eben das, was vielmehr gefordert werden sollte, überlassen. Der andere Einwand blickt auf die, die ohne Neigung ihre Pflicht erfüllen. Die letzteren Menschen findet er jenen ersten gegenüber benachteiligt, und doch stehe ihre Sittlichkeit viel höher. Wie viele Menschen haben, fragt man, die Gelegenheit, sich gerade da, wo sie es gerne möchten, sittlich zu bethätigen? Das Leben stelle sie auf Posten,

[1]) Vgl. Nietzsche, *Zar.* S. 49/50: „Deine Tugend sei zu hoch für die Vertraulichkeit der Namen: und mufst du von ihr reden, so schäme dich nicht, von ihr zu stammeln. So sprich und stammle: das ist mein Gutes, das liebe ich, so gefällt es mir ganz, so allein will ich das Gute. Nicht will ich es als eines Gottes Gesetz, nicht will ich es als eine Menschen-Satzung und Notdurft. Kein Wegweiser sei es mir für Über-Erden und Paradiese. Eine irdische Tugend ist es, die ich liebe; wenig Klugheit ist darin und am wenigsten die Vernunft Aller (gegen Kant). Aber dieser Vogel baute bei mir sich das Nest. Darum liebe und herze ich ihn, — nun sitzt er bei mir auf seinen goldenen Eiern.“ Ebd. S. 79: „Sie lachen über die Keuschheit und fragen: ‚Was ist Keuschheit! Ist Keuschheit nicht Thorheit?‘ Aber diese Thorheit kam zu uns und nicht wir zu ihr. Wir boten diesem Gaste Herberge und Herz, nun wohnt er bei uns, — mag er bleiben, wie lange er will!“

die von ihnen nur zu oft den Verzicht auf ihre liebsten Träume verlangen. Wenn sie auf solchen Posten in treuer Pflichterfüllung ausharren, sei das nicht auch ein sittlicher Adel und ein viel höherer, als wenn sie ihren selbsterwählten Aufgaben nachgehen? Der rechtschaffene Handwerker, der Mann, der tüchtig in seinem bürgerlichen Berufe sei, der Arbeiter an der Maschine, der tagaus, tagein dieselben eintönigen Handgriffe ausführe, seien sie jeder weniger sittlich, weil ihnen keine unterstützende Neigung ihr treues, segenreiches Thun erleichtert. Erst recht sollten wir solche Treue und Selbstlosigkeit im schweren Pflichtdienste achten, statt einseitig dem sittlichen Thun aus Neigung ein Loblied zu singen. „Ruhm und Ehre jedem Fleiſs, Ehre jeder Hand voll Schwielen; Ehre jedem Tropfen Schweiſs, der in Hütten fällt und Mühlen; Ehre jeder nassen Stirn hinterm Pfluge!“ (Herwegh.)

Ein dritter Einwand gesellt sich hinzu. Er blickt auf die, die überhaupt nicht sittlich handeln wollen, indem sie vorgeben, innerlich keine entsprechende Hingabe zu erleben. Unsere obige These, behauptet man, öffne ihrer Verstocktheit Schloſs und Riegel. Sie entbinde jene Böswilligen von allen sittlichen Pflichten. Mindestens erspare sie ihnen die Pflichten der Hingabe, sobald sie beliebten, für selbstlose Hingabe keinen Beruf in sich zu entdecken.

Im Grunde entspringen alle diese Einwände dem Gedanken, daſs man bei sittlichen Forderungen überhaupt nicht auf Neigungen schielen dürfe. Komme es auf Neigungen an, um tugendhaft zu sein, so unterliege unsere Sittlichkeit teils zu wenig unserem Willen; denn das Haben von Neigungen sei nichts Willkürliches. Teils sei sie wieder zu beliebig. Was für einen jeden Pflicht sei, schwanke dann mit dem Kommen, mit der Stärke und mit der Richtung seiner Neigungen. Die Pflicht müsse aber etwas Festes und Unbedingtes sein. Das hat vor allem Kant vorgeschwebt, als er schrieb: „Alle Neigungen, vornehmlich die, so ungewohnte Anstrengung bewirken sollen, müssen in dem Augenblicke, da sie in ihrer Heftigkeit sind und ehe sie verbrausen, ihre Wirkung thun. Sonst thun sie nichts; denn das Herz kehrt nur zu bald zu seiner natürlichen gemäſsigten Lebensbewegung zurück und verfällt in die Mattigkeit, die ihm vorher eigen gewesen ist.“ Darum, meint Kant, taugten Neigungen nichts, um moralische Grundsätze zu tragen. Diese

müfsten auf Begriffen errichtet werden. Auf allen anderen Grundlagen könnten nur Anwandlungen zustande kommen. Das moralische Gesetz wolle ganz im Gegenteil aus Pflicht und nicht aus Vorliebe, die man weder voraussetzen könne noch dürfe, befolgt sein. (Kr. d. pr. V. S. 188/9.)

Die obigen Einwände enthalten noch einen weiteren Gedanken. Sie bewegen sich, indem sie unser obiges Tugendkriterium beurteilen, in dem Gegensatze von zu leicht und zu schwer. Dürfen Neigungen beim sittlichen Handeln nichts gelten, so kann dies Handeln freilich nur schwer sein. Was nach uns die sittliche Aufgabe verlangt, dafs man selbstlose Neigungen unabhängig von ihrer Stärke wie ewige behandle, ist zwar auch nicht leicht. Aber das, was jene Einwände schwer nennen, ist es in einem ganz besondern Sinne. Ihr „schwer" schmeckt nach „unmöglich". Damit kommen wir zu dem Punkte, der bei dem ganzen Streite die Hauptsache ist. Zunächst nämlich kann es sich noch gar nicht um die Frage handeln, ob Tugend leicht oder schwer sei. Alles dreht sich vorerst um die Bedingung, unter der sie einzig **wahr** sein kann. Und da entspricht der Forderung nach Wahrheit im sittlichen Thun keine andere als die Behauptung, echte Hingabetugend könne nur auf unselbstischen **Neigungen** beruhen.

3. Das läfst sich leicht einsehen. Angenommen, jemand thäte etwas Selbstloses ohne Neigung, so könnte er es entweder widerwillig (unter Zwang) oder mechanisch (aus Gewohnheit) oder als Mittel zu anderm Zweck oder aus Pflicht thun. In den beiden ersten Fällen wäre von vorn herein keine Rede davon, sein Handeln als sittliche Hingabe zu bezeichnen. Der dritte Fall setzt Neigung zu jenem andern Zwecke, den man unmittelbar will, voraus. Wäre dieser seinerseits kein unselbstischer, so nennte niemand die Handlung selbstlos sittlich. Ist der Zweck unselbstisch, so hätten wir hier das behauptete sittliche Handeln aus unselbstischer Neigung; man müfste das Handeln geradezu darum, weil es mit Neigung geschieht, nicht für sittlich erklären wollen. Kant hat dies behauptet. Nach ihm dürfte allein das Handeln des vierten Falles, d. i. jenes, das aus Pflicht geschieht, für sittlich gelten. Allein wer aus Pflicht handeln möchte, dem liegt an solchem Handeln nur Pflicht. Seine „Pflicht" selber wird ihm ein neuer Gegenstand des Werthaltens. Die unselbstische Neigung zu ihr reifst ihn dazu fort, nicht an

sich zu denken, sondern einzig an sie, an die Pflicht als an ein Heiliges, Grofses, was wir verwirklichen möchten. Folglich kommt man mindestens um die Gegenwart dieser einen auf Pflicht gerichteten selbstlosen Neigung nicht herum, soll anders das Handeln wahrhaft selbstlos und damit wahrhaft sittlich sein.

Von jener Wertschätzung der Pflicht hatten wir schon einmal geredet. Sie ist nichts anderes als das Gefallen am synthetischen Vorziehen. Wer aus Pflicht handeln möchte, den hat die unmittelbare Neigung zu den Regeln des synthetischen Vorziehens ergriffen, jenes reinste und beste Gefallen, das alle sittliche Gesinnung erst schafft. Aus diesem reinen und unmittelbaren Wollen des Sittlichen entsteht der Wunsch, es zu erkennen. Wir erkennen „das Sittliche" in den Normregeln. Sie befehlen, persönliches Wollen über zuständliches, unselbstisches Wollen über selbstisches zu setzen. Eben dieser Befehl wird zur erkannten Pflicht. Man sieht, was zu dem Wunsche gehört, erkennen zu wollen, wozu die Pflicht ruft. Dazu gehört, dafs man die Pflicht vorher wollen mufs, und das bedeutet, dafs sich eine unselbstische Neigung unmittelbar auf das heilige Gesetz in uns gerichtet hat.

Hiermit ist, was wir beweisen wollten, bereits zur Hälfte zugegeben. Die Behauptung war, einzig das Hingabethun, das mit Neigung geschehe, sei wahr. Alles andre selbstlos scheinende Thun sei unwahr oder wertlos. Ja, wir wären mit dem Beweise schon fertig, gäbe es nicht menschlichen Verkehr und Mitteilung. Ohne die Mitteilung andrer verfiele niemand darauf, in selbstloser Form ohne unselbstische Neigung zu handeln; denn niemals hätte er etwas andres als seine sittliche Selbsterfahrung. Der sittlichen Selbsterfahrung kündigt die zweite Willensorm ein für allemal nur solche Aufgaben an, die aus eigenwüchsigen Fremdneigungen spriefsen. Keiner übte und suchte Andres, als selbstempfundene Hingabe. Indessen, die Menschen verkehren mit einander und teilen sich ihre Erlebnisse, auch die sittlichen, mit. Das ist teils von grofsem Segen (S. 128 f., 146 ff.). Teils hat es zu dem Bestreben verführt, fremde Hingabetugend, bei der man keinen lebendigen Wiederhall im eignen Herzen empfindet, nachzuahmen. Mehr noch, die Mitmenschen gebieten oft geradezu, an den Aufgaben, denen sie sich selber sittlich hingeben, teilzunehmen. Ob wir unsererseits die entsprechenden Neigungen haben oder nicht, fragen sie nicht. Die Form, in

der sie Andern solche Zwangs-Tugend auferlegen, ist die des geschriebenen Gesetzes oder desjenigen der öffentlichen Meinung; Faktoren, die erziehlich ebensoviel bedeuten, wie sie schaden können.

4. Sie können schaden. Braucht doch das Ja und Amen andrer Menschen nicht dasselbe wie meines zu sein. Wenn sie mir das ihre auferlegen, trotzdem ich andre unselbstische Neigungen als sie habe, rauben sie mir mein Ja und Amen. Das ist der Fluch des Gesetzes und der Pflichten, die Andre über uns verhängen. Hier findet im gewissen Sinne etwas Umgekehrtes wie bei der Tugend statt. Tugend ist etwas an unserm sittlichen Thun, was nur im Urteile Andrer über uns Sinn hat. Wir sollten diesen Wertbegriff für das, was wir sind, gar nicht kennen und sollten ganz im unselbstischen Thun aufgehen. Umgekehrt ist Pflicht etwas, was nur Sinn hat, wenn wir es inwendig empfinden; es können's nicht Andre für uns empfinden und es uns sagen. Das thun sie aber nur zu gern. Sie möchten uns für ihre (fremde) Tugend gefangen nehmen, indem sie sie Pflicht nennen, und hindern uns dadurch, zu unserm sittlichen Selbst zu gelangen. Dessen klagte schon Christus die Pharisäer an. Diese hätten die Schlüssel der sittlichen Erkenntnis, kämen aber selbst nicht hinein und hinderten, indem sie unerträgliche Bürden auf die Menschen lüden, auch andere, so hinein wollten. (Luc. 11, 46, 42.) Und der Apostel Paulus ruft aus „Was soll ich meine Freiheit lassen urteilen von eines Andern Gewissen?“ (1. Cor. 10, 29, vgl. Röm. 14, 12.) Das Gesetz, schreibt er, richte nur Zorn an und gereiche zum Tode. (Römer 4, 15; 7, 10; 2. Cor. 3, 6.) Man müsse im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten des Buchstabens dienen.

Welches das neue Wesen des Geistes ist, zeigen die Worte desselben Apostels (Röm. 14, 13, 22): „Darum laſst uns nicht mehr Einer den Andern richten, sondern das richte vielmehr daſs niemand seinem Bruder einen Anstoſs oder Ärgernis darstelle. Hast du den Glauben, so habe ihn bei dir selbst vor Gott. Selig ist, der sich selbst kein Gewissen macht, in dem, das er annimmt.“ (Vgl. 1. Cor. 9, 18--22.) Und bei Luther („Freiheit eines Christenmenschen“ S. 315) lesen wir: „Ein freier Christ spricht also: Ich will fasten, beten, dies und das thun, was geboten ist; nicht daſs ich es bedarf oder dadurch wollte fromm und selig werden,

sondern ich will es dem Papst, Bischof, der Gemeinde oder meinem Mitbruder oder Herrn zu Willen, Exempel und Dienst thun und leiden. Und ob schon die Tyrannen unrecht thun, solches zu fordern, so schadet es mir doch nicht, dieweil es nicht wider Gott ist.“ D. h. wir sollen das, was Andre für ihre und unsere Pflicht halten, deswegen, weil wir zu solchem Thun keinen Beruf fühlen, nicht schlechtweg ablehnen. Eben hier kann sich uns ja eine eigne Aufgabe ankündigen. Sie kann sich darin ankündigen, dafs wir das Gewünschte unsern Mitmenschen zuliebe thun; oder dafs wir ihre Vorschriften in Rücksicht auf das soziale Ganze erfüllen, wenn nur unser Gewissen nicht dagegen streitet. Wer diesen Herzenstakt übt und in der Sittlichkeit Andrer mitthut, nicht in dem Geiste, in dem es die Andern gebieten, sondern in einem schöneren, nämlich der Liebe zu ihnen oder zum gemeinsamen Staat, der verwandelt das gebotene Thun in solches aus Neigung. Thut er es insbesondere seinen Mitmenschen zu Gefallen, damit sie keinen Schaden an ihrer Seele nehmen, so bezeugt er sogar die höchste Liebe, die man zu andern Personen haben kann. Es ist die sittliche zu ihrer Sittlichkeit. Wer seine Mitmenschen so liebt, achtet darauf, dafs sie nicht in ihrer selbstlosen Hingabe irre werden. Wohlgemerkt, auf ihre selbstlose Hingabe geht diese Liebe. Soviel über den Fall, dafs wir zu dem, woran sich Andre hingeben, selber keine Neigung nacherleben.

Der Fall kann aber auch anders liegen. Viele Pflichten nämlich finden wir aus dem Kulturbetriebe früherer Generationen einfach vor. Sie werden uns überliefert, und alle Welt sagt, man müsse sie einhalten. Indessen dieser jedermann und alle Welt weifs sie vielleicht am wenigsten mit dem eigentümlichen Gehalt zu erfüllen, unter dem sie den Vorfahren Aufgaben waren. Es ist wie mit den überkommenen Wahrheiten der Wissenschaft. Alle Welt spricht sie nach und die Wenigsten verstehen sie. Wie uns aber die überlieferten Erkenntnisse plötzlich einleuchten können, indem wir einsehen, wie sie aus logischen Grundsätzen folgen oder wie sie bekannte und anerkannte Erfahrungen richtig ausdrücken; so können wir auch die überlieferten Pflichten plötzlich sittlich einsehen. Wir merken, dafs sie sich aus den Regeln des synthetischen Vorziehens ergeben. In jenen Pflichten, sehen wir, wendet sich das synthetische Vorziehen auf Jedermanns allernatürlichste Selbsthingabe an, die man bei

jedem Mitglied einer sittlichen Gemeinschaft voraussetzen darf und soll. Wieder sind wir dann vom toten Buchstaben frei geworden und haben das, was zuerst unverstandener Befehl war, mit eignem Fleisch und Blut erfüllt.

Es giebt kein andres wahrhaft sittliches Verhalten zu den gebotenen Fremdtugenden als eines der genannten: entweder sie in demselben Sinne und mit denselben unselbstischen Neigungen aufzunehmen, oder aber sie aus Liebe zum Gewissen unserer Mitmenschen mitzuthun, bezw. diesen deshalb zu Willen zu sein, weil uns die Rücksicht auf das gemeinsame Ganze leitet. Hierbei wird vorausgesetzt, dafs es sich um Dinge handelt, die nicht aus Vernunft zu Unsinn und aus Wohlthat zur Plage geworden sind. Auch dürfen sich in sie keine sittlichen Verirrungen eingeschlichen haben (Duell), noch dürfen sie uns an eignen sittlichen Aufgaben hindern.

Mit der obigen Darlegung sind die Vertreter der Einwände, mit denen wir es zu thun haben, nicht zufrieden. Ihnen genügt nicht, dafs sich die Menschen Aufgaben aus ihren eignen unselbstischen Neigungen machen. Jedermann ist nach ihnen verpflichtet, sich auch die Tugenden Andrer selbst dann, anzueignen, wenn er keine entsprechenden Fremdneigungen spürt. Derjenige, begründen sie dies, sei am sittlichsten, der die meisten Tugenden habe. Also sei es die Pflicht eines jeden, sich sowohl der eignen wie der fremden Tugenden zu befleifsigen. — Ja, wenn die fremden Tugenden mit eignem Tone in uns anklängen! Und dann stehen bereits keine leeren Pflichten mehr, sondern selbstgewachsene Aufgaben vor uns. Sonst aber ist und bleibt das, was Pflicht heifst, leer. Es bleibt ein Wort, das Andre uns gegenüber gebrauchen, während die Norm in uns stumm bleibt. Gesetzt daher, jemand mühe sich ab in bester Absicht, aber ohne jenen freien Geist sittlicher Liebe, der den Tugend-Eifer und die Eifer-Tugend[1]) Andrer schont. Er mühe sich ab, das zu thun, was ihm fremde Gewissen empfehlen: wer ist in dieser Tugend sittlicher? Er, der Nachthäter ohne innere Resonanz, oder jene Vorthäter, denen von dem Fremdwert, an den sie sich hingeben, das Herz voll ist? Sicherlich

[1]) Röm. 10, 2—3. „Sie eifern um Gott mit Unverstand, denn sie erkennen die Gerechtigkeit nicht, die vor Gott gilt, sondern trachten ihre eigne Gerechtigkeit aufzurichten“ (ebs. „Sie haben einen erbitterten Geist empfangen“). Vgl. Nietzsche, *Zar.* S. 172. „Noch hat seine Erkenntnis nicht lächeln gelernt und ohne Eifersucht sein“.

sind die letzteren sittlicher. Sie sind vielmehr ganz allein tugendhaft; ihr Thun ist sittlich wahr, das seine nicht. Es ist bestenfalls ein Krampf unter der Peitsche, indem er mifsversteht, was allein seine sittliche Aufgabe sein kann und was nicht. Das Thun ist in der Mehrzahl der Fälle rein mechanisch und dann ohne jeden sittlichen Wert. Es ist in andern Fällen von sittlichem Unwert; eigenliebige Tugendsucht hat es dann eingegeben, Gier nach dem Namen der Tugend, ohne dafs man ihren Sinn spürt.

5. Demnach bleibt es bei unserm Befunde, dafs alle Hingabetugend aus lebendiger Neigung sprieſsen, dafs der Einschlag der Norm daraus unselbstische Aufgaben schaffen mufs. Wären diese so leicht zu erfüllen, wie man vermeint, so würden wir sagen: besser das sittliche Handeln sei leicht, als dafs es unwahr sei; ohne Neigungen wäre es unwahr. Eben darum läfst sich, erkannten wir, überlieferte Hingabetugend nicht einfach nachthun. Eigne Bereitwilligkeit aus eigner Neigung mufs zu der betreffenden Aufgabe hinzukommen; so wie man auch überlieferte Wahrheiten erst dann besitzt, wenn man sie in selbsterkannte verwandelt hat. Beides, Wahrheiten und sittliche Aufgaben, mufs jeder in sich neu erleben.

Setzt man hiergegen die Autorität Kants, so setzen wir denselben Philosophen dawider. Ganz richtig meint Kant, dafs keine Neigung und keiner ihrer Gegenstände Sanktionsquelle der Moral sein kann. So lehren aber auch wir. Nur verlegt er die Sanktionsquelle in die Vernunft, in ihre Verallgemeinerungsmaxime. Wir verlegen sie in den Willen, in dessen synthetischen Vorziehensfunktionen. Diese Vorziehensfunktionen, hat sich gezeigt, können sich ohne Neigungen (Gefallensakte) nicht bethätigen; insbesondere sind die unselbstischen Neigungen das Material der zweiten synthetischen Willensnorm. Ähnliches ist bei Kant angedeutet. Sein kategorischer Imperativ, den die reine Vernunft diktieren soll, ist ja blofs formal. Er bringt durch sich selber keine sittlichen Zwecke hervor. Erst dann kann es nach Kant zu sittlichen Zwecken kommen, wenn diese apriorisch-formale Maxime in konkrete Neigungen hineinwirkt. So hatte es unser Philosoph wenigstens mutatis mutandis vom Denkgebiete gelehrt. Auch dort müssen sich, betont er, die apriorischen Anschauungsformen und Kategorien mit sinnlichem Stoff erfüllen, damit Erfahrung möglich

werde. Derselbe Gedanke läfst sich in der Kritik der praktischen Vernunft wieder finden. Oft genug deutet diese an, dafs überall beim sittlichen Handeln die Vernunft zu Neigungen, die schon vorhanden seien, sittigend hinzutreten müsse. Sie bewirke, das sich unsere unbeschränkte Bereitwilligkeit, den Neigungen zu folgen, in eine beschränkte verwandle; nämlich in eine, die auf die Einstimmigkeit mit dem Vernunft-Gesetze beschränkt ist.[1]) So versittliche sie unter anderm die Eigenliebe. „Die reine praktische Vernunft thut der Eigenliebe blofs Abbruch, indem sie solche, als natürlich und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann vernünftige Selbstliebe genannt wird“. (Kr. d. pr. V. S. 89.)

[1]) *Kr. d. pr. V.* S. 95: „Freiheit, deren Kausalität blofs durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht darin, dafs sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt“. ib. S. 98: „Das moralische Gesetz schliefst alle Neigungen von der Unmittelbarkeit ihres Einflusses auf den Willen aus“ S. 100: „Wir stehen unter einer Disziplin der Vernunft“ (vgl. S. 113). Ganz besonders prägnant S. 41, wo es sich um das sympathische Bedürfnis nach fremder Wesen Glückseligkeit handelt: „Hier kann zwar die Materie der Maxime bleiben, aber sie mufs nicht die Bedingung derselben sein, denn sonst würde die Maxime nicht zum Gesetze taugen. Also diese blofse Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, mufs zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen. Das Gesetz, Anderer Glückseligkeit zu befördern, entspringt nicht von der Voraussetzung, dafs dieses ein Objekt für jedes seine Willkür sei, sondern blofs daraus, dafs die Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbstliebe die Form eines allgemeinen Gesetzes zu geben, der Bestimmungsgrund des Willens wird. Die blofse gesetzliche Form war es, durch die ich meine auf Neigung gegründete Maxime einschränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Gesetzes zu verschaffen und sie so der reinen praktischen Vernunft angemessen zu machen“. D. i. Neigungen können nach Kant keine Sittlichkeit begründen, das blofse Vorhandensein z. B. eines Wohlthätigkeitstriebes kann nimmermehr ein sanktionierendes Moment abgeben, das durch sich selbst eine Pflicht der Wohlthätigkeit stiftete. Aber unter dem Schutze eines anderweiten sanktionierenden Prinzips, der Maxime des kategorischen Imperativs, können doch unsere Neigungen selber sanktioniert werden und wird z. B. der Wohlthätigkeitstrieb sanktioniert. Was nicht sanktionierend sein kann, kann also sehr wohl seinerseits sanktioniert werden. Man vgl. meinen Aufsatz „Der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik“ Kantstudien II. S. 50ff., S. 259ff.

Kant hat hier offenbar die aufgabenbildende Thätigkeit der sittlichen Norm im Auge gehabt. Aber da er diese in die Vernunft, nicht in den Willen verlegt, verfehlt er die richtige Bestimmung der Norm und glaubt auch die selbstischen Neigungen unter ihrem sittigenden Einfluſs. Darum muſste er, bei aller Verwahrung gegen den Eudämonismus, zuletzt sogar selbst dazu kommen, eine Pflicht der eignen Glückseligkeit zu fordern. (Grl. z. M. d. S. S. 17 Kirchmann, vgl. Kr. d. pr. V. S. 189 Reclam.) Nach uns freilich ist „Pflicht der eignen Glückseligkeit" ein Ungedanke. Bedingt doch die eigenste Natur der zweiten Willensnorm, daſs sie in einer selbstischen Neigung niemals sprechen kann. Sobald diese mit unsern unselbstischen Regungen streitet, spricht die Willensnorm stets gegen die Eigenliebe und das Eigenglück. Davon hat auch Kant etwas gemerkt und verfällt, um dem Eudämonismus zu entgehen, an andern Stellen seiner Schriften in einem um so schrofferen Rigorismus. Man soll sich, fordert er, bei jener Einschränkung der Neigungen auf Pflicht, innerlich so halten, als habe man überhaupt keine Neigungen; man soll die betreffende Pflicht, nur aus Achtung vor dem Vernunftgesetze erfüllen.

Das wäre so, wie wenn wir behaupteten, man solle sich beim sittlichen Hingabethun der unselbstischen Neigungen gänzlich entschlagen; man solle, obwohl das synthetische Vorziehen stets in solche Neigungen hineingreift, einzig aus dem reinen Gefallen an jenem Vorziehen selbst handeln. Wir werden beim Gesinnungsproblem näher auf dies Thema eingehen. Hier sei an den Leser eine Frage gestellt. Handelt jemand, der sich unselbstisch dem Vaterland, der Wissenschaft, dem Dienst der Kranken, der inneren oder äuſseren Mission weiht, ohne dabei gerade mit ausdrücklichem Bewuſstsein auf das sittliche Gesetz selber zu blicken, nur aus Vorliebe? Eben dies besagt in der Ausdrucksweise Kants der erste der Einwände, die wir vorangeschickt hatten. Ihm wollen wir uns jetzt im besondern zuwenden und ihn widerlegen. Hernach folge die Antwort auf die beiden übrigen Einwände.

§ 30. Neigung und Pflicht.

1. In der That ist jener Einwand und die mit ihm verbundene Behauptung ungerecht, als sei eine Pflicht, die aus Neigung wächst, zu leicht. Denn erstlich: wer sich überhaupt an eine Aufgabe

selbstlos hingiebt, thut das nicht aus Vorliebe, sondern weil ihn etwas viel Innerlicheres dazu treibt. Dies Thun ist sittlich, auch wenn er sich der sittlichen Funktion, die hier in seine unselbstische Neigung hineingewirkt hat, nicht noch besonders bewufst wird. Es ist Tugend in einem Punkte, ein Stück Sittlichkeit. Auch bleibt ihm zweitens, so sehr er aus Neigung handelt, keineswegs ein Handeln gegen Neigung erlassen. Er mufs sich der Antriebe erwehren, mit denen ihn selbstische Neigungen von seiner Aufgabe abzudrängen drohen. Er mufs unter Umständen andere unselbstische Neigungen beiseite setzen lernen, wenn es gilt, für seine Aufgabe einzutreten. Dies, sobald die Aufgabe aus einer zwar schwächeren, jedoch sittlich wertvolleren Neigung stammt.[1]) Vor allem, er mufs die Pflicht, deren Ruf in seiner unselbstischen Neigung tönt, ganz begreifen und ergreifen.

Letzteres ist schwerer als man denkt. Denn beim Prozesse sittlicher Aufgabenbildung hat die augenblickliche Stärke unserer Neigungen das geringste Wort. Da ist es durchaus nicht so, dafs die Hingabepflichten vorüber gehen, wenn die Affekte verrauchen. Die Pflicht, die sich aus einer Neigung aufgiebt, hängt ja gar nicht von der Stärke dieses Motives ab. Sie richtet sich nicht nach dem Affektmäfsigen an der Neigung, dem Sättigungsgrad, dem Kontrast und dem Wünschen. Aus der Natur der Neigung, als bleibender Beschaffenheit in unserer Willensanlage, bestimmt sich die sittliche Aufgabe. Eben deshalb berührt es die sittliche Aufgabe gar nicht, dafs unsere Neigungen nicht immer wach sind, sondern kommen und gehen. Solche Aufgabe gebietet für immer, wie sie einmal gebietet. (Schiller.)

Das wird uns oft unbequem. Wir sind ganz gern zu Kleinem und Wenigem bereit. Wo aber die zweite sittliche Vorziehensfunktion spricht – und sie spricht in jeder Fremdneigung — da fordert sie unser ganzes Herz unsern ganzen Geist. Da stellt sie uns eine grofse Aufgabe und gestattet uns nicht, mit geringen Einzelleistungen vor uns zu tändeln. Wie oft begnügen wir uns z. B. bei unseren mitleidigen Bethätigungen mit bequemen Einzelleistungen! Mitleid ist der Antrieb, der uns beim Anblick zuständlichen Leids unserer Mitmenschen ergreift. Ihre Person, dies Einzigartige, Inwendigste und Unwiederholte, das

[1]) Über den verschiedenen sittlichen Wert der Fremdneigungen vgl. insbesondere § 85.

sich bei keinen zwei Menschen gleicht, bleibt dabei gleichgültig (aufser wir müfsten diese Person schon vorher lieben).[1]) Die allgemein menschliche Bedürftigkeit und Schmerzempfänglichkeit rührt und berührt uns. Hiernach bestimmt sich, welche sittliche Aufgabe sich aus unserm Mitleid stellt. Wir sollen zuständliches Leid aus der Welt schaffen, so weit wir es bei weisem Gebrauch unserer Kräfte erreichen können. Wir sollen das thun, wer immer die Hilfsbedürftigen sind und wie oder wo ihr Anblick auf uns wirkt. Wir sollen daher nicht erst auf den mitleidigen Affekt warten, nicht zufällige Anlässe unsere Hand öffnen und das Herz warm machen lassen, sondern wir sollen unsern Naturtrieb des Mitleids wie Ewigkeit behandeln. Du sollst, mit andern Worten, dein Mitleid nicht auf den Bettler beschränken, den du am Wege triffst. Gerade, weil dir an der Person des Armen nichts liegt, weil dein Mitleid seinem Zustande gilt, fällt für dich der Grund fort, dein Erbarmen nicht zu verallgemeinern. Und nun frage dich, ob du gewillt bist, dir aus solchem Mitleid mit den Zuständen Anderer einen Beruf zu machen; ob es dir Bedürfnis ist, in möglichst weitem Umfang Thränen zu trocknen, Schmerzen zu lindern, Nöte zu heben, ohne zu fragen, wessen Thränen, Schmerzen und Nöte das sind? Genau das ist die Aufgabe, die dir die Norm aus deinem Mitleid stellt. Für die nimmt sie dich gleichsam in Haft und läfst dich frei nur für — andere Aufgaben, die aus anderen Neigungen sprieſsen.

Dafs du nicht jener anderen Aufgaben vergifst, während du zu deinen Nächsten mit deinem Mitleid dringst! Die von dir Beschenkten werden bald merken, auf ihren Zustand, nicht auf ihre Person komme es dir an. Vielleicht fehlt ihnen gerade an dieser viel mehr: Gerechtigkeit, die wir ihnen alle vorher geschenkt haben sollten, Liebe, die jedem zu schenken nicht in unserer Gewalt steht.[2]) Wie, wenn sie all deine Wohlthat nur als eine Abschlagszahlung empfänden für Gerechtigkeit, die du mit Andern ihnen verweigerst, für Liebe, deren Erwartung du

[1]) Liebe geht auf mitmenschliche Personen, sofern uns diese in ihrer individuellen Eigenart verschieden berühren. Gerechtigkeit schulden wir mitmenschlichen Personen, sofern wir in allen das gleiche geistig-sittliche Wesen achten müssen.

[2]) Um die (impersonale) sittliche Liebe zur Sittlichkeit Anderer handelt es sich hier nicht.

ihnen weckst, ohne sie zu erfüllen? Siehe, damit bist du schon an die Pflichten der Gerechtigkeit gemahnt, die du immer geben kannst, und an die der Liebe, da, wo du solche geben kannst und sollst. Um jenen Mitleid zu geben, darfst du nämlich Andern nicht Liebe entziehen, diese unvergleichlich höhere Neigung, die unmittelbar auf Personen und nur mittelbar um der Person willen, auf deren Zustände geht. „Was gelten z. B.", um mit Luther zu sprechen (Sermon S. 69), „die Hungrigen, Durstigen, Nackten, Gefangenen, Kranken, Fremdlinge gegen deiner eignen Kinder Seelen, mit welchen dir Gott aus deinem Hause ein Spital macht und dich ihnen zum Spittelmeister setzt, dafs du ihrer warten sollst, sie mit guten Worten und Werken speisen und tränken?" Höher[1]) als Mitleid (es gilt nur den sinnlichen Zuständen Beliebiger) steht Gerechtigkeit (sie gilt den unsinnlichen Personen aller) und Liebe (sie gilt den individuellen Personen derer, die uns in Familie, Beruf und Leben nahe treten). Wer ist hiernach zum Mitleid und dann zu vollem und ganzem Mitleidswerke der Berufenste? Wer keine oder nicht genug nahe Gelegenheit hat, Liebe zu üben oder für Gerechtigkeit zu wirken. Wohl ihm, wenn er lernt, beides noch mit seinen Wohlthaten zu verbinden! Den Andern aber, deren anvertrautes Pfund nicht hier, sondern in Werken der Liebe, der Gerechtigkeit oder des inaltruistischen Schaffens und Dienens liegt, sei gesagt, dafs es zwar schön ist, zwei sittliche Forderungen zugleich zu erfüllen. Eines thun (die Hauptpflicht) und das andre nicht lassen (die Nebenpflicht) lehrt die Bibel. Dieselbe Bibel betont aber auch, dafs man nicht zwei Herren dienen könne. Drängt also Jemanden, der durch sein innerstes Wesen einem andern sittlichen Berufe geweiht ist, nebenbei sein Mitleid, so mag er sich auf die mancherlei Einzel-Anstöfse dafür beschränken. Drängt ihn sein Mitleid wahrhaftig, o es wird ihm auch so oft genug überwallen und ihn nicht als Berufssoldaten, sondern als Freiwilligen in Dienst nehmen.

2. Auf die Lehre, wahrhafte Hingabesittlichkeit könne nur aus Neigungen hervorgehen, läfst sich eine Probe machen. Ist sie richtig, so mufs sich in allen Fällen, wo jemand selbstlos,

[1]) Nach dem Grundsatze der Personwertmoral. Denn steht das Wollen eignen Personwerts über dem Begehren eignen Zustandswerts, so ist es eine einfache Folgerung, dafs auch das Wollen fremden Personenwerts sittlich besser als das Wollen fremden Zustandswerts sei.

sittlich handelt, eine unselbstische Neigung aufzeigen lassen. Dem scheinen jene Beispiele entgegenzustehen, nach denen jemand einen schweren, aber undankbaren Beruf erfüllt. Dies führt uns auf den zweiten Einwand, der uns oben entgegengehalten wurde, zurück. Man weist auf den Arbeiter an der Maschine, den Schreiber im Bureau, den Lehrling hinterm Ladentische und auf tausend Andere hin, die einen Beruf, der nichts Begeisterndes hat, ausüben. Sollen wir, fragt man, ihnen die Sittlichkeit absprechen, weil keine Neigung ihr Wollen unterstützt? Im Gegenteil, wenn sie ihre Pflicht nur gewissenhaft wahrnehmen, willig und aufs beste die Arbeit thun, die sie übernommen haben, dann rechne man ihnen das als moralische Leistung an. Und seien sie nicht in der That selbstlos in solcher Pflichttreue? Seien sie nicht oft selbstloser als mancher, den seine Neigung zu einer frei erwählten Aufgabe führe? Bei ihnen Stählung des Willens und Charakters im heifsen Kampfe des Lebens — wirkliche Selbstentäufserung —; bei diesem Andern selbstverständliche Hingabe an etwas, was er kaum als Fremdes spürt.

Dies der Einwand. Sieht man indessen näher zu, so ändert sich das Bild. Es ändert sich in dem Sinne, dafs die Probe, von der wir sprachen, stimmt. Zunächst ist es nötig, die Pflichterfüllung, um die es sich hier handelt, richtig zu verstehen. Sie bildet eine eigentümliche Rücksichtnahme-Tugend. Man steht da in einem Gegenseitigkeitsverhältnis zu einem Mitmenschen, einer Gemeinde oder einem Staate (vgl. S. 284ff.). In solchem privaten oder sozialen Verhältnis soll ein jeder das Seinige thun. Das kann er aber in sehr verschiedener Weise.

3. Die erste Weise hat überhaupt keinen moralischen Wert. Da thut man das Aufgegebene, ohne dafs die Selbst- oder Nächsten-Achtung erwacht. Man thut es, um seinen Unterhalt zu gewinnen. Man ist pünktlich und genau, weil der, der es so macht, am besten fährt. Wer so arbeitet, kann nicht sittlicher als eine Maschine heifsen, die alles, was von ihr verlangt wird, automatisch leistet. Nur eine andere Triebkraft bewegt ihn, ein selbstisches Motiv, das ethisch neutral ist. Er benutzt einfach eine Gelegenheit, die ihm das soziale Zusammenleben bietet. Er benutzt die Gelegenheit, unter gewissen Bedingungen, sein Brot zu erwerben. Ohne solche Bedingungen käme er nicht zu Brot, deshalb erfüllt er sie. Er sieht in seinem Thun

nicht mehr und nicht weniger als ein notwendiges Mittel zu seinem Zwecke. Daran, dafs man dasselbe Thun auch in einem Geiste der Achtung gegen sich und seine Mitmenschen einhalten kann, denkt er nicht. Diese Fälle maschinenhafter Pflichterfüllung haben keinen ethischen Wert. Auf sie kann sich der Einwand, der uns beschäftigt, nicht stützen.

Zweierlei bleibt übrig. Entweder man erfüllt seine private oder soziale Pflicht aus Achtung gegen die Mitmenschen. Diesen Fall sparen wir uns noch auf. Oder man erfüllt seinen Beruf in Hingabe an irgend welche Mitmenschen oder an das Gemeinwesen, oder an ein ideelles Gut. Der Leser denke z. B. an einen Arbeiter oder Beamten, der durch seine Thätigkeit seine Familie ernährt. Nicht die Liebe zu seinem Beruf, wohl aber die Hingabe an die Seinen beherrscht ihn und — adelt seine Arbeit. Andren ist jede Arbeit schon durch sich selbst geadelt. Sie sind sich bewufst, dadurch in dem grofsen Ganzen, das menschliche Kultur heifst, einen sittlichen Platz auszufüllen. Diesem ideellen Gegenstande der Kultur gilt ihre Hingabe. Noch Andre fühlen sich mit ihrem Berufe in den Dienst des nationalen Gemeinwesens gestellt u. s. w. Sie alle thun, was sie schuldig sind, thun es in reichem Mafse und mit Neigung. Vielleicht war es zuerst nicht ihre Wahl, dafs sie solchen Beruf ergriffen haben; sie hätten sich lieber einen anderen gewünscht. Aber es war der nächste, der ihnen offen stand. Allmählich hat er höhere Weihe für sie gewonnen. Unselbstische Neigung zu einem Fremdwert, dem sie dienen, ist hinzugetreten.

Die Pflichterfüllungen dieser Art zeugeh offenbar nicht gegen, sondern für uns. Auf sie pafst unsere Probe.

Welche Beispiele stützen noch das gegnerische Argument? Scheinbar die, wo jemand der Not, nicht dem eignen Triebe gehorchend, eine Leistung übernimmt, die ihm unter jedem Gesichtspunkte unlieb bleibt. Aber er hat sie übernommen, empfängt eine Gegenleistung, fühlt sich dadurch gebunden und erfüllt nun das Seine so gewissenhaft wie möglich. Wer so handelt, handelt aus Selbstachtung und weil er die sittliche Würde seiner Mitmenschen achtet. Er mag die letzteren nicht mit Minderwertigem betrügen, wenn er auch könnte. Im Gedanken daran, in dem, was ihm obliegt, zu wenig zu thun, sieht er sich selber in persönlichem Unwert.

Auch dieses Handeln scheint nur neigungslos. In Wahr-

heit nährt es sich von dem heiligen Feuer, das die Personwertmoral durchwärmt. Wer eine übernommene Pflicht maschinenmäfsig thut, fügt sich einfach den Bedingungen, unter denen er selber etwas empfängt, seine **Arbeit** ist blofses Mittel zu eignem Zweck; an Andere denkt er nicht. Wer zweitens eine Pflicht übernimmt, die ihm unselbstische Neigungen weckt, dessen treue Selbsthingabe wird zur sittlichen Selbstverneinung; er weiht **sich** zum Mittel für etwas Andres. Wer endlich — unser jetziger Fall — redlich und vertragstreu das thut, was er übernommen hat, der mag **nicht Andre** zum Mittel seiner Zwecke machen. Er bethätigt Gerechtigkeits- und Billigkeits-Moral, er übt erweiterte sittliche Selbstbejahung. Diese setzt aber auch eine Hingabe voraus, nur eine andere, als wir sie in der Fremdwert-Ethik besprechen. Es ist die Hingabe an die erste Willensnorm als solche und an das Idealbild sittlicher Menschenwürde, das unter ihrem Einflusse in uns entsteht. Vielleicht kann der Berufstreue diese Hingabe nicht benennen, aber er übt sie. Er übt sie dadurch, dafs er nicht einmal heimlich den Partnern zu eignen Gunsten untreu sein möchte. Glaubte er doch sonst, ebensowohl ihre persönliche Würde zu mifsbrauchen, wie seine zu verlieren. Dies macht unsere Probe stimmen und widerlegt den bezüglichen Einwand.

3. So bleibt nur der letzte Einwand, den wir unter § 29 kennen gelernt hatten. Er geht abermals von einem anderen Gesichtspunkte aus. Er entspringt einer gewissen Besorgnis. Wie, wenn jemand überhaupt nicht sittlich handeln will? Könnte er, fragt man, nicht vorgeben, innerlich keine entsprechende Hingabe zu erleben, um sich vor uns und sich selber sehr billig und bequem zu entschuldigen?

Gewifs, erwidern wir, so etwas könnte er vorgeben. Aber wollt ihr, um ihn für sittliche Verpflichtung einzufangen, diese bis zur psychologischen Unmöglichkeit hinaufschrauben? Wollt ihr ihm eine künstliche Theorie entgegenhalten, nach der die Pflicht jenseits aller Neigungen thront? Solche Theorie hätte sicher nicht den Erfolg, ihn zu bekehren. Alle sittlich Gewillten aber würden durch eine derartige Theorie zur Verzweiflung getrieben. Sie schnitte ihnen jede Möglichkeit, echt und wahrhaft sittlich zu sein, ab. O, ihr Kleingläubigen, die ihr meint, der Geist der Sittlichkeit könnte unter der Lehre von ihrer Wahr-

heit leiden. Ist euch das nicht Geist und Sittlichkeit genug, dafs die Pflicht eine natürliche Majestät hat? Hört ihr nicht ihre feierliche Stimme in den unselbstischen Neigungen eines jeden? Mit diesen kommt auch sie und weiht ihn zu ebensovielen Aufgaben, als er solche Neigungen hat.

Die, die ihr zu falschen Pflichten zwingen wollt, haben einen viel bessern Mahner in sich selber. Jede Regung unselbstischen Gefallens wird sie an ihre wahre Pflicht mahnen. Schon das Gefallen am eignen Personwert nimmt sie in Haft. Aus ihm prägt ihr synthetisches Vorziehen erster Art den Begriff sittlicher Menschenwürde. Damit erscheint das Gesetz der Gerechtigkeit und Billigkeit vor ihren Augen. Sein Licht trifft sie, ob sie wollen oder nicht. So möchten sie, meint ihr, wenigstens, ihre unselbstischen Neigungen verleugnen, nicht eine zugeben? Aber unweigerlich sind Gefallensregungen zu allerlei möglichen Fremdwerten in ihnen angelegt, und die Veranlassungen, jene Neigungen zu wecken, strömen überreichlich. Diese Anlässe dringen auch zu den Verstocktesten. Uns umgiebt ein blühendes Gemeinwesen. Eine Nation hat sich hierin zu politischer Einheit organisiert. Berufe sind geschaffen, für sittliche Zwecke zu arbeiten, Vorkehrungen sind getroffen, die Früchte solcher Arbeit zu sichern, zu verwerten und zu verteilen. Allen Einzelnen, die dem Gemeinwesen angehören, gewährt es Unterhalt, Sicherheit und die Möglichkeit, alle sonstigen Lebensgüter zu erlangen. Die Erinnerung an die Vergangenheit des Landes, an die Kämpfe und Errungenschaften der Voreltern sprechen aus und in den Einrichtungen, auf denen es beruht. Jeder äufsere Angriff mahnt die Staatsglieder von neuem, dafs sie mit diesem sozialen Ganzen zusammengehören, dafs sein und ihr Geschick verflochten ist. Im Innern des Staats rufen tausend Aufgaben zum Ausbau. Das alles ist der natürlichste Boden, aus dem einem jeden sozial-inaltruistische Neigungen wachsen.

Sodann das Familienleben: die Allermeisten sind aus dem Schofse eines solchen hervorgegangen. Liebe hat sie gezeugt, gepflegt und erzogen. Sie haben erfahren, was es heifst, dafs sich Familiengenossen nahe stehen, dafs sich Person der Person, Herz dem Herzen giebt. Und sie wissen von dem bitteren Weh des Scheidens:

„O lieb', so lang du lieben kannst,
O lieb', so lang du lieben magst;
Die Stunde kommt, die Stunde kommt,
Wo du es nicht mehr kannst und klagst!"

Ist nicht auch irgend einmal jener heifsere Funke in ihr Herz gefallen, der den Mann zum Weibe, das Weib zum Manne zwingt? Der übermächtig zwei Seelen ergreift, dafs sie über allem Rausch der Sinne hinaus einander gehören müssen? Kennen sie nicht den Druck von Freundeshand, der neue Brücken von Mensch zu Mensch baut? So säet das Leben Neigungen über Neigungen in ihr Herz, die sie zu Anderer Personen reifsen. In eben so vielen Neigungen ruft aber wieder die Pflicht. Sie ruft hier zu altruistischen Aufgaben.

Eine dritte Quelle unselbstischer Regungen, denen sich auch Laue und Faule nicht entziehen können, ist zuständliches Leid, das sie unmittelbar mit ansehen. Sie brauchen keine Menschenfreunde zu sein, ihr Herz mag nicht leicht bewegt werden. Fremdes Leid, von dem sie nur mittelbar hören, berührt es vielleicht nicht einmal. Es mag ihnen daher widerstreben, sich durch Wohlthätigkeitsvereine plündern zu lassen, noch mehr mögen sie sich sträuben, im Hilfedrange Krankheit und Not gar aufzusuchen. Weichherzigkeit, sie nennen es Sentimentalität, ist ihnen fremd. Wie aber, wenn ihres Nachbars Haus brennt, ein Mensch in ihrem Dienst zu Schaden kommt, oder ein Bettler auf ihrer Schwelle zusammenbricht? Hier tritt das fremde Leid unmittelbar an sie heran. Werden sie jetzt hartherzig sein, und solche Not kalt ansehen, werden sie das Haus des Nachbars brennen, ihren Angestellten ohne Wort und That des Trostes siechen, den Bettler liegen lassen? Sie sind nach Ort, Zeit und Gelegenheit die Nächsten, an deren Herz das fremde Leid pocht und die ihm abhelfen könnten. Da wären sie Unmenschen, erhöbe sich nicht ihr allernatürlichstes Mitgefühl. Dies mag ihnen unbequem sein. Heischt doch ihr Hilfegewissen sofortiges Eingreifen und hält sie für den Augenblick ab, ihren eignen Werken nachzugehen. Deshalb schlossen in dem biblischen Gleichnis der Pharisäer und Levit die Augen vor der Not des Fremden zu, und zogen an dem wunden Manne, der auf der Strafse lag, vorbei. Sie mochten der Aufgabe, die unversehens vor sie hintrat, nicht ins Gesicht blicken. Der barmherzige Samariter beugte sich ihr und half.

Er hörte aus seinem Mitleid den Ruf der Pflicht. (Luc. 10, 30—37.)

So tönt auch unsern heutigen Verstockten die Normstimme in allen Regungen ihres Gemeinsinns, ihrer Liebe und ihres Mitleids. Und nicht nur darin. Sie kommen weder an diesen Regungen vorbei, noch entgehen sie allerlei ideellem Gefallen und Mifsfallen. Jede Zeit ringt mit eignen grofsen Ideen. Keiner kann sich ihnen verschliefsen. Uns alle bewegen sie zu „Ja" oder „Nein". Stehen wir nicht z. B. alle in den internationalen Kultursystemen der Kunst, der Religion und der Wissenschaft? Sie antworten auf das Tiefste, wonach Herz und Kopf fragen, sie fordern heraus, über Wahrheit und Irrtum Partei zu ergreifen. Wer könnte hier gleichgültig bleiben? Wohlan, ihr Verstockten! Ebenso vielfältig regt es sich auch in eurer Brust an ideellen Antrieben. Kurz, mit überreichlichen Anstöfsen weckt das Leben eure unselbstischen Neigungen und Abneigungen. Das spriefst, knospet, blüht und ihr wollt davon nichts sehen; ihr verleugnet es um eurer selbstischen Ziele willen? Heimlich klingt und mahnt es doch in euch: „hebet eure Augen auf und sehet in das Feld; es ist schon weifs zur Ernte!" (Ev. Joh. 4, 35.) Ihr seid das Feld.

Wie aber, wenn die Einzelnen verstockt bleiben? Wenn sie die allernatürlichsten unselbstischen Neigungen verleugnen wollen, wie sie unter den gegebenen Umständen jeder spüren müfste; wenigstens jeder normale Mensch auf unserer Kulturstufe? Dann wiederholt sich, was wir schon in zwei ähnlichen Fällen (S. 147 u. S. 283) eintreten sahen: das öffentliche Gewissen spricht.

Der unbefangene Zuschauer kann nicht umhin, sein sittliches Mifsfallen zu äufsern, wenn in so dringenden Beispielen, wie den obigen, das selbstlose Handeln ausbleibt. Er rechnet nicht mit dem Mangel ideeller altruistischer oder sozialer Regungen bei unnormalen Menschen. Sein Urteil bezieht sich auf ihr allernatürlichstes Eintreten beim normalen. Demgemäfs erscheint es dem öffentlichen Gewissen als einfache Pflicht und Schuldigkeit, in so naheliegenden Verhältnissen wie oben, selbstlos zu handeln. Das Gegenteil tadelt es auf das schärfste. Giebt eine Mutter nicht einmal ihrem Kinde Liebe, so heifst sie eine Rabenmutter; mindestens diesem gegenüber sollten ihre unselbstischen Triebe erwachen. Verrat an einem

Freunde geübt, gilt aus ähnlichen Gründen für doppelt verwerflich (Judas-Thun). Ebenso trifft allgemeiner sittlicher Unwille den, der mit einem Mädchen Stunden der Lust teilt, um es in der Schande zu verlassen. Ein Vierter bleibt zu Hause, wenn die übrigen in den Kampf für das Vaterland ziehen. Dies Thun empört; denn er verschliefst sich der natürlichsten Regung, die alle in der gemeinschaftlichen Gefahr beseelen sollte. Auch gebraucht er den Opfermut Anderer wie ein Mittel seiner Zwecke; er läfst sie ziehen, und steckt den Nutzen davon auch für sich ein, ohne mitzuziehen.[1]) In allen solchen Fällen verdammt das öffentliche Gewissen. Es setzt als selbstverständlich voraus, dafs mindestens bei naheliegenden Anlässen jeder die entsprechenden unselbstischen Triebe hat und ihnen folgt.

Fehlen freilich diese Triebe jemandem einmal wirklich, so trifft ihn die öffentliche Verurteilung zu scharf. Deshalb dringen manche heutigen Strafrechtler darauf, dergleichen Individuen der sittlichen Verfehmung und der Rechtsprechung zu entziehen. Sie sähen solche Menschen mit verkümmerten Fremdneigungen lieber wie die geistig Irren behandelt. Andererseits urteilt die öffentliche Meinung in gewisser Weise doch auch wieder zu mild. Wir wissen schon in wie fern. Das öffentliche Gewissen verwischt nur zu gern die Gesichtspunkte der Personwert- und der Fremdwertmoral. (Vgl. oben S. 222.) Es rechnet deshalb bei dem, der unselbstische Neigungen erlebt, mit den gegenteiligen selbstischen Antrieben in einer viel humaneren Weise, als dies nach der Reinheit des individuellen Gewissens zulässig ist. Je gröfser nämlich der streitende Eigenwert ist, den wir um eines Fremdwerts willen aufgeben müssen, um so geringer erscheint den zuschauuenden Dritten das Vergehen.

Ja, das öffentliche Gewissen neigt noch zu weiterer Nachsicht. Es bringt nicht nur die Gröfse des Objekts der selbstischen Antriebe, sondern auch ihre eigne Stärke in Rechnung. Doch ist

[1]) Bis hinein in die Gesetzgebung ist dieser Gesichtspunkt gedrungen, dafs Pflichten aus unselbstischen Neigungen, die vorhanden sein sollten, erwachsen. Sie legt nämlich solche Pflichten denjenigen ob, bei denen dergleichen Regungen nach Lage der Sache ganz natürlich wären. Darum lastet jedesmal auf den nächsten Verwandten die Pflicht, für Verarmte zu sorgen. Darum schreibt das Gesetz allen Fabrikherren vor, die Arbeiter, die in ihren Betrieben verunglücken, in der Form des Beitrags zur Unfallsversicherung, zu entschädigen.

hier die Entscheidung des öffentlichen Gewissens nicht sehr sicher. Es schwankt. Der Anblick eines Leidenden z. B. hatte mein Mitleid erregt. Ich erkenne in ihm meinen verhafsten Feind und ziehe die ausgestreckte Hand zurück. „Mildernde Umstände" würde mancher in solchem Falle sagen. Andre würden das Handeln tadeln. Mit Recht, denn vor dem Richterstuhl des individuellen Gewissens besteht solche Entschuldigung niemals. Gesetzt selbst, auflodernder Hafs hätte mein anfängliches Mitleid für den Augenblick erstickt, so mufste ich den Hafs mindestens bezwingen. Es war meiner unwürdig, mich meiner Leidenschaft zu überlassen (vgl. S. 144, 157). Auch ist mein Hafs kein Grund, gegen einen Andren unbillig zu sein. Er berechtigt mich nicht, meinem Gegner eine Wohlthat zu weigern, die ich sonst jedem im gleichen Falle erwiesen hätte[1]). Schwankt hier das öffentliche Gewissen (z. B. anläfslich von Handlungen im Kriege), so unterstützt es das individuelle Gewissen um so kräftiger bei der umgekehrten Sachlage. Es gilt auch nach ihm nur in der Ordnung, dafs man unselbstisch handelt, sobald gegen die Antriebe zum selbstlosen Thun nur schwache selbstische Gegentriebe kämpfen, bezw. wenn die selbstischen Antriebe normaler Weise schwach sein sollten. Handelt jemand noch in solchem Falle selbstisch, so trifft ihn um so schärferer Tadel; der Tadel hält ihm den Spiegel und pocht an sein individuelles Gewissen. Die Meinung, z. B., dafs mindestens das Weihnachtsfest die Herzen milder, die Hände offener finden sollte, ist weit verbreitet. Die Weihnachtsstimmung meint man, müsse den Gegenantrieb selbstischer Regungen schwächer als sonst machen. Ebenso fordert man, dafs sich jeder, der es kann, dazu aufraffe, ein Schärflein für Verwundete im Krieg, für Überschwemmte u. s. w. beizusteuern. Auch hier setzt man voraus, dafs die selbstischen Gegenantriebe bei jedem, dessen Herz nicht verkrustet ist, nur schwach sind. Sie kommen

[1]) Dies die eine Auslegung der Stelle Matth. 5, 39 von der Feindesliebe. Die zweite Auslegung s. oben S. 168. Die dritte Auslegung ist folgende: „So du glaubst von jemandem beleidigt zu sein, so sei dieser Meinung nicht sogleich. Warte erst ab, ob er sein Thun bei einer späteren ähnlichen Gelegenheit wiederholt. D. i. Rechte nicht zu früh mit ihm; vielleicht hast du ihn mifsverstanden (vgl. S. 315) oder ihm selbst ist sein Thun inzwischen leid geworden und er begegnet dir künftig um so freundlicher." Alle diese Auslegungen — Abwarten, Selbstbeherrschung, Billigkeit — ergänzen sich.

um so weniger in Betracht, weil das Mittel, dem humanen Impulse zu gehorchen, so wenig kostet. Man braucht nur ab und zu etwas weniger für ein Vergnügen auszugeben, oder man möge es sich freiwillig durch einen kleinen Aufschlag verteuern. Die Wohlthätigkeits-Bazare u. dergl. beruhen auf diesem Gedanken und haben ihn — verunziert. Auch manche Steuern für gemeinnützige Zwecke erhebt man aus dem gleichen Gesichtspunkt.

So erfüllt hier das öffentliche Gewissen zum drittenmale seine erzieherische Aufgabe. Es lenkt die Einzelnen zur Hingabetugend, wie es sie zur Selbstzucht (S. 147) und zur Rücksichtnahme (S. 283) lenkt. Auch zur Hingabe weckt es die individuellen Gewissen, die noch nicht zu solcher erwacht sind. Auch die Menschen, die sich gegen den Mahnruf der unselbstischen Antriebe verstocken, nimmt es in eine Art niederer Dressur. Es übt einen Zwang auf sie, der darauf beruht, dafs es zunächst keinem gleichgültig ist, was seine Mitmenschen über ihn denken. Ihr Tadel kommt den unselbstischen Antrieben jener Zögernden zu Hilfe. Kann er zwar für sich keine reine Hingabe-Sittlichkeit bei ihnen, den Zögernden, erzeugen, so zwingt er sie doch in die Zucht der entsprechenden Sitte und bereitet die zugehörige Hingabe-Sittlichkeit vor. Diese niedere Dressur dauert so lange, bis man in der eignen Brust den Normruf findet, den einem bis dahin die öffentliche Meinung wie etwas Äufseres und Fremdes entgegengetragen hatte. Dann ist man auch hier ihrem Zwange entzogen und sittlich frei geworden. Nun entscheidet man nur noch nach dem eignen Wissen und Gewissen und steht nicht mehr vor Menschen, sondern vor Gott. Allein Gott und jenen inneren Mafsstab hat man nun vor Augen und im Herzen.

Hiermit stofsen wir auf das Problem der selbstlos-sittlichen Gesinnung: woran erkennt man sie, was ist sie?

Drittes Hauptstück.

Das Problem der selbstlos sittlichen Gesinnung.

Vorbemerkung.

1. Wir hatten uns zuerst von einer blofsen Trug- und Gaukelsittlichkeit überzeugt, die auf dem Gebiete der Fremdwertmoral wuchert. Man tritt für Fremdwerte nicht darum ein, weil man sich hierzu von innen her wie zu einer sittlichen Aufgabe getrieben fühlt. Man will den schmeichelnden Personwert, der auf solchem Eintreten steht, gewinnen. (Vgl. §§ 24,25). Wir hatten darauf untersucht, wie im Gegensatze dazu die echte Hingabe und die echte Rücksichtnahme aussieht. (Vgl. §§ 26, 28.) Auch die echteste Hingabe ist freilich noch einseitig und hat etwas Stückweises. Sie schmeckt nach Vorliebe für den Fremdwert, dem man sich weiht. Man kann sich einem solchen mit ganzer Seele, ganzem Herzen und ganzem Gemüte widmen, dennoch den Ruf zu einer andern näherliegenden Aufgabe überhören. Erst das öffentliche Gewissen gemahnt einen auch an diese.

Solcher einseitigen, gleichsam zufälligen Hingabe gegenüber läfst sich eine höhere Sittlichkeit denken. Man beschränkt sich nicht darauf, in einer vereinzelten unselbstischen Neigung zu thun, was die zweite synthetische Vorziehensnorm gebietet. Man hört nicht blofs ihren Pflichtruf in dieser einen selbstlosen Regung. Man geht ihm nach, wo immer er ertönt; man sucht mit allen seinen unselbstischen Neigungen die Pflicht auf. Wer das will, den hat das unmittelbare Gefallen an der Norm ergriffen. Sie, seine sittliche Wahrheit, ist ihm nun der heiligste Fremdwert von allen geworden. Ihn stellt er unter dem Namen der „Pflicht“ vor sich hin; der möchte er sich ganz weihen. Ein Gesinnungswandel, ähnlich dem auf dem Gebiete der Personwertmoral, hat sich in ihm vollzogen. Dort, in der Personwertmoral führt solcher Gesinnungswandel

von der stückweisen zur vollen sittlichen Selbstbejahung, vom einzelnen Tugenthun zur Weihe der Gesinnung, des Gefallens am ersten Akte synthetischen Vorziehens selbst, hinüber. Auch auf dem Gebiete der Fremdwertmoral kann es nicht anders sein. Die Bedingung der vollen und ganzen Hingabesittlichkeit ist, dafs uns das reine Gefallen auch am zweiten Akte synthetischen Vorziehens selbst leitet.

2. Indessen solche Hingabesittlichkeit, die im reinen Normdienste aufgeht, ist leicht mifsverstanden. Wie schwierig ist es doch schon, den Begriff einer einheitlichen selbstlos sittlichen Gesinnung zu bilden. Insofern sie auf dem unmittelbaren Gefallen an der zweiten Willensnorm beruht, scheint sie freilich nur in der vollen Hingabe an unsere innere Wahrheit bestehen zu können. Ausschliefslich der Wunsch, der sittlichen Norm gemäfs zu handeln, scheint uns beseelen zu müssen. Ebendieselbe Norm verlangt jedoch, dafs wir überhaupt jedem Wollen für Fremdwerte nachgeben, sobald nur immer natürliche Regungen zu ihnen an unser Herz pochen. Können wir aber freie Hingabesittlichkeit an den übrigen Fremdwerten noch üben, wenn uns das Gefallen an der Norm leitet? Ist nicht das Thun im Sinne der andern unselbstischen Antriebe am Ende — blofser Schein! wenn wir dabei gar nichts andres wollen und sollen, als eben normgemäfs handeln? Beherrschen nun noch Regungen zu solchen Fremdwerten unser Gemüt? Leitet uns nicht immer und immer nur der Gedanke an die eigne Willensnorm, der alles andre erstickt? Alles, was wir sonst aus freier Liebe zu Gott und den Mitmenschen, zur Gemeinschaft, zu Kunst und Wissenschaft thaten, scheinen wir jetzt nur noch wegen der Sittlichkeit, die wir dabei üben, zu thun. Reine Neigung zu Fremdwerten müfste uns erfüllen, sollen wir uns selbstlos hingeben können. Eben die Reinheit der Neigungen scheint unrettbar verloren zu gehen, sobald wir es für sittlich erkennen, sie zu bethätigen. „Sittlichkeit“ wird uns nun ein neuer formaler Fremdwert, und die Sehnsucht nach diesem droht uns gar nicht mehr zum realen Wollen der andern, ursprünglich gewollten Fremdwerte kommen zu lassen. An die Stelle der vollen und ganzen Sittlichkeit droht sich also doch wieder eine nur stückweise, dazu sehr gewaltsame zu setzen und alle natürliche und freie Hingabe zu untergraben.

3. Alle echte Sittlichkeit ist einseitig; allseitige Sittlichkeit

kann keine echte mehr sein: um den Zirkel scheinen wir nicht herum zu kommen. Dies ist das Problem der selbstlos sittlichen Gesinnung. Wie den Widerspruch auflösen, dafs gerade der reinste Normdienst sich nicht mit dem selbstlosen Wollen andrer Fremdwerte zu vertragen scheint? dafs er anscheinend nicht mehr leistet, als dafs er die stückweise Sittlichkeit, die in dem einseitigen Eintreten für einen einzelnen Fremdwert besteht, durch eine andere ebenso stückweise ersetzt?

Es lohnt sich, das Problem in der öffentlichen Meinung, bei Kant und im Christentum zu verfolgen. Seine Lösung ist, werden wir sehen, ungemein leicht und durch die Natur der Sache nahe gelegt.

XII. Der Wille zur Pflicht.

§. 31. Die Kennzeichen selbstlosen Handelns nach der öffentlichen Meinung.

1. In der öffentlichen Meinung erscheint unser Problem noch nicht in der obigen Weise zugespitzt. Genug, dafs man hier überhaupt darauf aufmerksam geworden ist, sittliche Gesinnung unterscheide sich von blofser Einzeltugend. Das geschah nach und nach, indem man sich fragte, woran man selbstlose Sittlichkeit hinreichend sicher erkennen könne.

Nicht darüber nämlich, was Hingabesittlichkeit ist, zweifelt der Nichtphilosoph. Mit Recht hat allein das reine selbstlose Handeln im Urteile fremder Zuschauer den höchsten Wert. Die Wertung der Zuschauer schlägt sofort um, sobald sie sich überzeugen, dafs egoistische Nebengründe zu einem Thun, das uneigennützig erscheint, beigetragen haben. Es giebt Handlungen, die dem äufseren Anblicke nach hochsittlich sind. Wir haben von ihren Thätern zunächst den Eindruck, sie seien ganz unpersönlich für das Wohl eines Mitmenschen, für die Zwecke einer Gemeinschaft oder für die Verwirklichung eines ideellen Guts eingetreten. Forschen wir aber näher nach und prüfen, wie solches Eintreten mit andren Schritten, die sie daneben unternommen haben, zusammenhängt, so stellt sich plötzlich ein neues Bild heraus. Wir merken, das scheinbar so selbstlose Verfahren habe den Handelnden nur gedient, ihre verborgene Eigenabsichten zu erreichen; mindestens hätten diese Eigenabsichten bei ihrem Thun stark mitgewirkt. Sofort sinkt unsere sittliche

Wertschätzung jener Personen. Sie sänke auf den Nullpunkt, liefse sich nachweisen, dafs ihnen überhaupt kein warmes Herz für die Fremdgüter, die sie fördern, schlägt, dafs ihnen diese gleichgültig sind. Sie sänke unter den Nullpunkt, dürften wir vermuten, dafs sie die Fremdwerte sogar widerstrebend, der Not, nicht dem eignen Triebe gehorchend, verwirklicht haben, weil es ihr eigner Vorteil so heischt. So scharf und deutlich sind im sittlichen Urteil die Grenzen der Hingabetugend und der Selbstliebe abgeschnitten. Ein weniges ist es, was zwei Handlungen, die äufserlich gleich aussehen, unterscheidet, der Geist der Selbstischkeit hier, der Selbstlosigkeit dort. Aber wo das eine Imponderabile auftritt, versagen wir der Handlung den sittlichen Wert, z. B. Wohlthatshandlungen, deren Thäter genannt sein wollen; ja wir belegen sie gegebenenfalls mit sittlichem Tadel. Wo jenes andere Imponderabile auftritt, sehen wir in der Handlung die feierliche Gröfse des Sittengesetzes. Legalisch nennt Kant das Thun der einen, moralisch das der andern Art.

2. Eben, weil etwas Unsichtbares, ein Imponderabile, den Handlungen ihren sittlichen Wert verleiht, entsteht für den Beurteiler eine Schwierigkeit. Es ist zweierlei, zu wissen, was wahre Tugend ist und sie erkennen. Wo liegt solche Hingabe vor, und wo nicht? Das gerade läfst sich am allerschwersten erkennen. Wir erblicken die Handlungen andrer blofs von aufsen und schauen den Menschen, die sie thun, nicht ins Herz. Da können wir nur an indirekten Kennzeichen vermuten, ob die Handelnden selbstlosen Regungen nachgekommen sind oder nicht; ferner, ob sie sich davon rein zufällig bestimmen, mechanisch durch Motivgedanken haben hinreifsen lassen, d. h. ob sie jenen unselbstischen Regungen passiv nachgegeben haben, oder ob sie ihnen im wahren Sinne des Wortes nachgekommen sind, ob sie mit innerer Bereitwilligkeit einen Normruf befolgt haben, dessen Wehen sie spürten. Hier kann das Urteil der Zuschauer leicht irren. Es gilt, dies Urteil vor Übereilungen zu schützen.

Die öffentliche Meinung ist dazu fortgeschritten, sich hier immer mehr vor Übereilungen zu bewahren. Im Anfange der Kulturentwicklung wufste sie noch nicht, worauf es ankam. Die Beurteiler waren sich nicht einmal darüber klar, was wahre Tugend sei, was jenes etwas sei, das ihnen an menschlichen Handlungen den Eindruck der Sittlichkeit machte. Erst nach und nach bemerkten sie das Imponderabile, auf das es ankam.

Das Merkmal der Selbstlosigkeit ging ihnen als der Kern alles sittlichen Thuns auf. Den galt es nun, an den Handlungen Andrer auch wirklich herauszufinden, ihn, wo er vorliegt, zu erkennen. Dafür eignete man sich im Laufe der Zeit eine stets steigende Sicherheit an. Immer sorgfältiger lernte man auf die indirekten Kennzeichen der Hingabetugend zu achten, immer strenger von dem äufsern Beiwerk der Handlungen, das keinen Schlufs auf ihren Geist erlaubt, abzusehen. Dadurch schnitt man nach Möglichkeit die Täuschungen ab, die bei der Beurteilung fremder Sittlichkeit unterlaufen. Die Folge ist, dafs wir heute den sittlichen Wert einer Person am wenigsten nach dem Erfolg ihres Handelns, weit mehr nach der dabei mafsgebenden Absicht, zuletzt aber doch allein nach der dauernden selbstlosen Gesinnung bemessen.

3. Zunächst der für Dritte förderliche oder schädliche Erfolg, den eine Handlung hat. Er beeinflufst unsere sittliche Wertschätzung des Thäters überhaupt nicht, wenn der Thäter ihn nach Lage der Sache nicht voraussehen konnte. Der böse Geist der Fabel, der stets das Böse will und stets das Gute schafft, sieht den guten Ausgang nicht voraus, sonst setzte er die Handlung gewifs nicht ins Werk; darum ist er uns trotz des guten Erfolgs verhafst. Wenn umgekehrt jemand seinen Feind aus beliebigen Gründen zu einer Reise überredet, auf der dieser umkommt, etwa weil der Eisenbahnzug entgleist, werfen wir nicht den Schatten eines Vorwurfs auf den Urheber der Reise. Erst dann hört der Erfolg einer Handlung auf, im sittlichen Urteil gleichgültig zu sein, wenn er sich mit ihr notwendig und so verknüpft, dafs er sich voraussehen liefs. Wir sind z. B. geneigt, den Besuch von Wohlthätigkeitskonzerten zu billigen. Es ist wahr, wer zu solchen geht, thut es in erster Linie, weil er die dargebotene Musik hören möchte. Er weifs aber zugleich, der Erlös des Konzerts soll die Not von Mitmenschen lindern; dazu sei es wünschenswert, dafs er und viele Andre sich Eintrittskarten kaufen. Wir dürfen deshalb vermuten, jener Konzertläufer möge den Vorteil seiner Mitmenschen, ohne ihn gerade zu suchen, doch als Nebenerfolg seiner Handlungen bereitwillig zulassen. Er bringt zwar kein Opfer für andre Leute, aber zeigt doch eine gewisse Gutmütigkeit. Er ist einverstanden, das eigne Vergnügen mit dem Nutzen Dritter zu verbinden. Je mehr Ursache wir haben, dies wirklich

von einer Person anzunehmen, um so sittlicher erscheint sie uns. Diese Ursache haben wir, sobald sie dergleichen Handlungen, die auf Eigenwerte gerichtet, altruistische Nebenwirkungen haben, öfters wiederholt. Immer wahrscheinlicher wird es dann, dafs sie gegebenenfalls auch einer gewissen Selbstentäufserung in der Form von Rücksichtnahme (vgl. S. 276ff.) fähig ist. Man darf ihr zutrauen, sie werde gelegentlich auch einmal zu Gunsten von Fremdwerten davon abstehen, ihre Eigeninteressen zu verfolgen, dann nämlich, wenn beide, die Fremdwerte und die Eigeninteressen, nicht harmonieren, sondern streiten. Unter der Bedingung, dafs wir dies von Jemandem glauben können, behalten wir ihm unsere sittliche Schätzung nicht vor, auch nicht dem Besucher von Wohlthätigkeitskonzerten und ähnlichen Veranstaltungen. Es ist klar, warum wir hier so geflissentlich auf die Wiederholung des Thuns achten, um Handlungen, deren altruistische Nebenerfolge sich voraussehen lassen, zu beurteilen. Wir wollen mittelst dieses Verfahrens die selbstische oder selbstlose Gesinnung des Thäters ermitteln. Auf die Gesinnung geht immer unser letzter moralischer Schlufs. Wir schliefsen auf die mehr oder minder selbstlose oder selbstische Gesinnung, wenn in dem einen Falle die vorausgesehenen altruistischen Nebenerfolge wiederholt zugelassen, im andern wiederholt abgewiesen werden. Dort verhängen wir das Urteil sittlichen Werts, hier sittlichen Unwerts.

4. Weit sicherer als daraus, dafs ein Mensch altruistische Miterfolge seiner Handlungen zuläfst, können wir seine selbstlose Gesinnung aus der Absicht, die ihm vorschwebt, erschliefsen. Unter Absicht einer Handlung versteht man das Wollen, das sich auf das Sein des Zwecks richtet,[1]) wegen dessen wir die Handlung unternehmen. Was an dieser nicht Absicht ist, ist entweder Mittel zum Zweck oder ein natürlicher Nebenerfolg des Thuns. Eben in jener Absicht verrät sich die Gesinnung eines Handelnden viel unmittelbarer als durch alle Er-

[1]) Genauer: Absicht ist ein Gesamtvorgang. Die Teilvorgänge, die in ihn eingehen, sind (a) ein Gefallen am letzten, mafsgebenden Willensziel, (b) das Lieberwollen von dessen Sein vor dem Nichtsein, (c) die mehr oder minder bestimmte Vorstellung entsprechender Mittel, (d) das Lieberwollen von deren Sein vor dem Nichtsein, (e) ein begleitendes theoretisches Ursachbewufstsein. Vgl. meine „Psychologie des Willens“ S. 297f.

folge. Mit Recht sind wir daher geneigt, menschliches Thun gerade am wenigsten nach dem Erfolge zu beurteilen. Wir werden es auch bei üblem Ausgange verzeihen oder gar billigen, wenn nur die Absicht gut war. Soll jemand gezwungen werden, seinem Glauben zu entsagen, und weifs, dafs im Weigerungsfalle seinen nächsten Angehörigen Schaden an Hab und Gut, vielleicht Leib und Leben droht, „und nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehr', Kind, Weib, lafs fahren dahin! — so wird seine Standhaftigkeit den Seinigen zur Quelle von Übeln. Dennoch müssen wir die Handlung sittlich bewundern, statt sie zu verwerfen.

Allein selbst die Kenntnis der Absicht genügt in vielen Fällen nicht, um den Handelnden sittlich zu beurteilen. Schon deshalb nicht, weil das meiste böse Thun nicht darauf zielt, Fremdinteressen zu verletzen. Man will damit Eigenwerte erlangen bezw. man will sie mehren oder fördern. Der letzte Zweck eines Diebes ist gewifs nicht, seine Nebenmenschen zu schädigen, sondern sich selbst zu bereichern. Dennoch nennt man seine Handlung böse. Nicht dafs er sich ein selbstisches Ziel setzt, sondern dafs er es unter Schädigung Anderer verfolgt, verdenken wir ihm. Das Beispiel zeigt, dafs es gar nicht möglich ist, über alle noch so unzweideutig **bösen** Handlungen verwerfend zu urteilen, so lange man sich nur an das Kennzeichen der Absicht hält. Man müfste, soll das Urteilen stimmen, solche Fälle wie die obigen zum mindesten erst umdeuten, nämlich die Fälle, in denen jemand, um seine selbstischen Ziele zu erreichen, andre Menschen nicht schont. Derartige Handlungen nicht zu unterlassen, müfste man sagen, sei mit der Absicht gleichwertig, Andren zu schaden. Schon das ist ein Mangel des Absichtskriteriums. Ebensowenig deckt sich aber auch die sittliche **Güte** einer Handlung mit ihrer guten Absicht. Sonst müfste es heifsen, der Zweck heiligt das Mittel.[1]) Jedermann weifs jedoch, welche Abscheulichkeiten mit diesem Satze zugedeckt werden können und zugedeckt worden sind. Wer verwerfliche Mittel zu einem noch so guten Zwecke anwendet, dem fehlt, fühlt jeder, das beste, die sittliche Gesinnung. Der Wille zur ganzen Sittlichkeit, zur Achtung des Normrufs in jeder unselbstischen Neigung, fehlt ihm. Er ist

[1]) Vgl. Lipps, Die ethischen Grundfragen, S. 73/74.

bestenfalls ein Fanatiker für einen von ihm bevorzugten Fremdwert. Ein sittlich Gesinnter, in dem das Gefallen an der Norm lebt und ihn zu allseitiger Pflichterfüllung treibt, ist er nicht.

Zu diesen Mängeln des Absichtskriteriums gesellt sich ein dritter. Die einmalige Absicht, die einmalige Handlung enthüllt viel zu wenig von der Gesinnung ihres Thäters, auch wenn er einwandsfreie Mittel braucht. Man vergegenwärtige sich eine festliche Tafelrunde, die durch gute Speisen und Getränke wohlgestimmt ist. Da einer der Anwesenden in der Zeitung gerade von der Notlage einer armen Familie gelesen hat, beschliefst man untereinander zu würfeln. Jeder soll nach der Höhe der Augen seines Wurfs sofort beisteuern, jene Notleidenden zu unterstützen. Das geschieht, und die erzielte Gesamtsumme gelangt umgehend telegraphisch an ihren Bestimmungsort. Gewifs wird man diese Handlung billigen und die gute Absicht der Betreffenden gern anerkennen. Aber man wird sich fragen, ob nicht die schnell aufgestiegene und schnell ausgeführte gute Absicht Strohfeuer war? Es bleibt ungewifs, ob die Festteilnehmer unter andren Umständen, als den obigen, die ihre Stimmung und Empfänglichkeit heben, ebenso gehandelt hätten; ob ihnen auch sonst beim Lesen jener Zeitungsnachricht der Gedanke gekommen wäre, den Notleidenden zu helfen; ob er, wenn gekommen, von ihnen erwogen und, wenn erwogen, nicht doch schliefslich beiseite geschoben wäre? Die augenblickliche Gutthat, die einzelne wohlwollende Absicht kann hierüber nichts versichern. Das kann allein die Tüchtigkeit der Gesinnung. Solange wir von dieser nichts wissen, werden wir zwar einer Handlung wie jener die Anerkennung nicht versagen, allein wir haben das unauslöschliche Gefühl, dafs uns noch etwas zur völligen Wertung der Person fehlt.

5. Die Gesinnung! Darunter versteht man etwas Allseitiges, im Unterschiede von fanatischer Beschränktheit, etwas Dauerndes im Unterschied von flüchtigen Einzelimpulsen. Die sittliche Hingabe-Gesinnung ist jene reiche und weite Hochachtung von Fremdwerten, die vom reinen Gefallen an der zweiten Willensnorm durchleuchtet ist.[1]) Wo das reine Ge-

[1]) Die Definition der „Absicht“ (S. 315 Anm.) läfst erkennen, dafs bei ihr nur analytisches Vorziehen in Betracht kommt. Bei der „sittlichen Gesinnung“ haben wir es dagegen mit synthetischem Vorziehen und dem Gefallen, das sich unmittelbar auf dieses richtet, zu thun.

fallen an der Norm zum Durchbruch gelangt, wird es stets ganz von selbst zu Hingabehandlungen aller Art führen. Diese Wiederkehr von selbstlosen Handlungen der verschiedensten Art, die aus der Hingabe-Gesinnung als ihrer lebendigen Quelle hervorgehen, haben die urteilenden Zuschauer von jeher bemerkt. Man nannte deshalb schon früh die Gesinnung etwas den ganzen Menschen Umfassendes und Dauerndes; nur dafs man niemals ganz klar erkannte, was sie sei. Man hielt die sittliche Gesinnung bestenfalls nicht für eine blofs passive gute Beschaffenheit, sondern für etwas selbstthätig Geistiges. Mit diesem Geistigen, dem Geist der Selbstlosigkeit, sei, wufste man, das einzige in der Welt gefunden, was unbeschränkten sittlichen Wert hat.

Ist die Hingabe-Gesinung etwas Umfassendes und Dauerndes, so fragt es sich, woran wir sie erkennen, woran ermitteln können, ob sie bei einem Handelnden vorliegt oder nicht. Sicher läfst sie sich, um dies nochmals einzuschärfen, nicht an der einzelnen guten Absicht erkennen. Jede wenn auch noch so gute Absicht ist, abgesehen von ihrer Einseitigkeit, etwas nur Momentanes, sie gestattet uns nicht, den Charakter zu ermitteln; sie kann ebensowohl das Werk einer günstigen Laune wie die Äufserung einer tieferen Gemütsseite sein. Deshalb hat man sich gewöhnt, als Kennzeichen der Gesinnung die wiederholte und vielseitig bethätigte gute Absicht zu betrachten. An der wiederholten guten Absicht und ihrer wiederholten Ausführung, an der auch unter hindernden Umständen wiederholten und in That umgesetzten Absicht, an der Absicht, die nicht einen, sondern viele Fremdwerte mit Liebe ergreift, zeige sich, meint man, die sittliche Gesinnung unfehlbar an. Es ist klar, wie hoch dies Kriterium über den anderen, die wir bisher angeführt haben, steht. Das Erfolgkriterium traf nur die äufsere Seite der Handlungen; ihm war schon der Absichtsmafsstab überlegen, der auf das Innere ging. Das neue Kennzeichen, die Wiederholung und oftmalige Ausführung guter Absichten, und zwar der verschiedensten, rührt noch mehr an das, worauf es ankommt. Dies Kennzeichen zielt auf etwas Inneres, das nicht vergänglich und begrenzt ist, sondern das bleibt und den ganzen Menschen erfafst hat. Indessen das, worauf man es eigentlich absieht, die sittliche Hingabegesinnung, wird auch von jenem Merkmal noch nicht genug getroffen. Die

Wiederholung guter Absichten beweist zunächst nur, dafs in Jemandem ebenso viele Dispositionen, derart zu handeln, bestehen. Man darf auch schliefsen, dafs sich diese Dispositionen nach dem Gesetze der Gewöhnung fortwährend steigern werden. Es braucht aber keineswegs mehr als gute Dressur zu sein, was sich im Vorhandensein solcher, vielleicht nur physischer, Dispositionen ausspricht. Oder die wiederholte unselbstische Absicht und ihre wiederholte Ausführung zeigt vielleicht noch aufserdem an, dafs der Handelnde dauernde unselbstische Neigungen hat. Das wäre dann gute (psychische) Gemütsart. Sittliche Gesinnung jedoch ist tausendmal mehr als alles das. Dauernde unselbstische Neigungen gehören zu ihr, machen sie nicht aus. Neben ihnen bedarf es der Regsamkeit des Gewissens. Man mufs den persönlichen, nein den ethischen Unwert fühlen können, der sich gegen die Verletzung jener Neigungen erhebt, wenn man selbstischen Interessen statt ihrer folgt. Den ethischen Unwert; denn diesem Gefühl darf keine Spur von Selbstischkeit mehr anhaften. Nicht als Verletzung seiner Eitelkeit, sondern als Verletzung seiner Pflicht mufs man das Auftreten jenes Unwerts empfinden. Weit mehr als das Sinken unseres persönlichen Unwerts soll uns die Unwürde der Handlung berühren. Mag immerhin unsere Selbstgefälligkeit an jener — Demütigung Anstofs nehmen. Vielmehr aber soll unser Gefallen an der Norm an der — Widersittlichkeit des Thuns Anstofs nehmen. Nicht erst unsern subjektiven Unwert, der sich im inneren Gericht anzeigt, sollen wir scheuen, sondern schon die objektive normgeprägte **Unwürde des Handelns,** das jenen Unwert bedingt. Keine Furcht vor dem bösen Gewissen, sondern das reine Gefallen an der Norm treibt den, der sittlich gesinnt ist. Kurz, zu allen den übrigen Merkmalen der selbstlos sittlichen Gesinnung, ihrer Dauer gegenüber flüchtigen Augenblicksimpulsen, ihrer Vielseitigkeit gegenüber beschränktem Fanatismus, ihrer Ganzheit gegenüber einer blofsen Summe von Einzeltugenden (Sittlichkeitsstücken), tritt das eben genannte ausschlaggebend hinzu: jenes **unselbstische Pflichtbewufstsein,** das im reinen Gefallen an der Norm wurzelt, und die Mahnungen des Gewissens nicht auf den eignen Wert oder Unwert, sondern auf die sittliche Würde oder Unwürde der Handlung bezieht. Die Empfindlichkeit für die objektive, normgeprägte Unwürde, die unserm selbstischen Handeln anhaftet, sobald es mit unsern unselbstischen Neigungen streitet, bildet das

tiefste Wesen der sittlichen Hingabegesinnung. Dieser neue Faktor erklärt sich allein aus einem lebendigen Gefallen am synthetischen Vorziehen. Dafür, dafs er vorhanden ist, beweist der Umstand nichts, dafs wir jemanden wiederholt unselbstisch handeln sehen.

6. Welches ist aber dann das wirkliche Kennzeichen dafür, dafs jemand den sittlichen Selbstthäter in sich hat, als der die Hingabegesinnung erscheint? Woran kann man merken, dafs er dieses reine und lebendige Gefallen an seiner inneren Norm besitzt, dafs er ihren Ruf vernimmt und befolgt, wo immer er ertönt? An seiner ganzen Persönlichkeit. „Das Auge ist des Leibes Licht. Wenn dein Auge einfältig ist, wird dein ganzer Leib licht sein", sagt schon die Schrift (Matth. 6, 22). Wieder lehrt sie „Was vom Fleische geboren ist, das ist Fleisch und was vom Geiste geboren wird, das ist Geist. Der Wind bläset, wo er will und du hörest sein Sausen wohl, aber du weifst nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt. Also ist ein Jeglicher, der aus dem Geiste geboren ist" (Ev. Joh. 3, 6, 8). Wer das ist, das läfst sich nicht beschreiben, aber man spürt es aus seinem Wesen. Wo dich selber sittlich packt, was du an einem Andern siehst, da ist Geist und Sittlichkeit. Da ist etwas, was von ihm ausgehend auch bei dir wirkt und wirbt. Das ist ähnlich, wie wenn dir jemand wahres Wissen giebt. Wer dir totes Wissen überliefert, der redet zu deinem Gedächtnis und vermehrt blofs deine Kenntnisse. Wer dir aber wahres Wissen bringt, der entzündet deine Erkenntnis (den logischen Selbstthäter). So weckt dir auch der Anblick fremder Sittlichkeit den eignen sittlichen Selbstthäter vielleicht gerade dann am meisten, wenn es dir am unliebsten ist. Er packt dich mahnend und strafend. Das ist der letzte Grund, warum es oft so schwer ist, die Sittlichkeit Andrer zu erkennen und anzuerkennen. Ihr Beurteiler mufs erst selber in den Styx tauchen.

§. 32. Die sittliche Gesinnung nach Kant. Ihr angebliches und ihr wirkliches Kennzeichen.

1. Oben hatte es sich um die äufseren Merkzeichen der Sittlichkeit gehandelt. Die Frage war, woraus erschliefst man sie bei Andern? Viel wichtiger zu wissen ist es, woran sie jeder bei sich selber erkennen kann. Wir nannten schon das

entscheidende Merkmal eigner Pflichtgesinnung: die allseitige Bereitwilligkeit, den Ruf der unselbstischen Neigungen über den der egoistischen zu stellen. Dazu gehört, dafs man altruistische bezw. inaltruistische Neigungen hat. Ohne sie gäbe es keine Hingabesittlichkeit.

Nicht so nach Kant. Die Behauptung, dafs zum sittlichen Handeln notwendig unselbstische Neigungen gehören, hätte sein höchstes Befremden erregt. Nach ihm kennzeichnet sich die Sittlichkeit weit eher dadurch, dafs man sich von allen Neigungsimpulsen lossagt und allein im Gehorsam gegen das abstrakte Sittengesetz handelt. Eine Handlung, sagt er, hat erst dann und nur dann moralischen Wert, wenn sie lediglich aus Pflicht und Achtung vor dem Gesetze, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlung hervorbringen soll, gesetzt wird (Kr. d. pr. V. S. 99). Nicht einmal das Motiv des Gefallens am sittlichen Gesetze selbst (habet Lust an Gottes Wort!) dürfe dazu beitragen, den Willen zu bestimmen (ib. S. 28). Noch weniger soll das Handeln von Regungen, wie denen des Mitleids und der weichherzigen Teilnahme, oder der Neigung zur Wohlthätigkeit u. dergl. abhängen, so gutartig diese Antriebe an sich sein mögen. Ganz ohne Rücksicht auf pathologische Antriebe müsse man das Gute thun. Immer seien die Neigungen blind und knechtisch; immer drohten sie, unsere wohlüberlegten sittlichen Maximen in Verwirrung zu bringen. Stets sei das äufserlich noch so sittliche Handeln nach Neigungen der Buhlschaft mit dem Eudämonismus verdächtig und habe keinen wahrhaft moralischen Wert (ib. S. 142 u. ö.). Der natürliche Wunsch eines sittlichen Wesens sollte im Gegenteil sein, von allen Neigungen frei zu werden (Grundlegung, ed. Kirchmann, S. 52). Ähnlich an einer andern Stelle: Die Gesinnung, die dem Menschen, das sittliche Gesetz zu befolgen, obliege, sei, es aus Pflicht und nicht aus allenfalls unbefohlener, von selbst unternommener Zuneigung zu thun. Nötigung zu einem **ungern** angenommenen Zweck sei allein der echte Begriff von Pflicht.[1]) Was unsere Tugend schaffe, sei einzig unsere Unterordnung unter etwas Ewiges, das alle irdischen Werte überrage. Dies sei die reine Idee der Sittlichkeit. Tugend sei Herzensunterwerfung unter

[1]) *Met. d. S.* ed Kirchmann S. 218, vgl. Kr. d. pr. V. S. 102/3.

den kategorischen Imperativ, unter das von allem persönlichen Vorteil entblöfste heilige Gesetz, das nicht von aufsen, sondern durch die eigne Vernunft diktiert werde und im ganzen Bereiche vernünftiger Wesen gelte. Die geringste Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen dieses heiligen Gesetzes sei schon Abtrünnigkeit davon dem Geiste nach (Kr. d. pr. V. S. 100, 186 Anm.).

2. Kant malt hier ein ebenso erhabenes wie rigoroses Bild der Sittlichkeit. Er zeichnet einen Heldenwillen zur Tugend, der sich müht, ohne Rücksicht auf Neigung, ja allen Wünschen und Neigungen entgegen, das Gute zu thun; der immer gespannt ist, sich um der Sittlichkeit willen Gewalt anzuthun, ja sich zu zerreifsen und zu zerfleischen.[1]) Wie anders die natürliche Sittlichkeit, die in der reflexionslosen Hingabe an Fremdgüter aller Art besteht! In dem opferwilligen Eintreten einer Mutter für ihr Kind, in der mitleidsvollen Bethätigung für Arme und Notleidende, in der pflichttreuen Übernahme aller möglichen Berufsaufgaben, in der entsagungsfrohen Bereitwilligkeit, zu Gunsten des bedrohten Vaterlands Leib und Leben einzusetzen, in der selbstvergessenen Begeisterung für Kunst und Wissenschaft, in der religiösen Gottesliebe ist überall unmittelbare Sicherheit, mit der wir dem Antriebe unselbstischer Regungen gehorchen. Da zweifeln und wägen wir nicht, sondern folgen der Stimme jener werbenden Fremdwerte, die so mächtig an unser Herz pochen. Wir haben hierbei das unbefangene Bewufstsein, recht zu thun. Der Mensch mufs ja für etwas eintreten, kämpfen, leben und sorgen, sonst hätte er — eben darin spricht schon die zweite Willensnorm — das Gefühl, ein Leben ohne Würde zu führen. Deshalb ergreifen ihn die Fremdwerte und reifsen ihn zum Schaffen, Schenken, Dienen, Helfen hin. Nicht der abstrakte Begriff der Sittlichkeit trägt ihn bei seinem Handeln. Ihn tragen die Aufgaben

[1]) Man vgl. NIETZSCHE's prächtige Schilderung „Von den Erhabenen" (Zar. S. 170), zu der sichtlich der Kant'sche Rigorismus das Vorbild abgegeben hat. — Kants Rigorismus hat eine wichtige Parallele auf dem Boden der religiösen Sittlichkeit. Es ist die mönchische Askese, Leibeskasteiung, Weltflucht und kontemplative Gottesverehrung, die in der katholischen Kirche als Ideal gottgefälligen Thuns betrachtet wird. Was gegen den Rigorismus Kants zu sagen ist, trifft die religiöse Parallelerscheinung des Mönchtums mit. Man vergl. unsere Lösung des Gesinnungsproblems auf religiösem Boden § 88 B.

selber, die ihm aus der Liebe zu Fremdwerten erwachsen. Das ist die Art der naturwüchsigen, undisziplinierten Sittlichkeit. Von einem Unterschiede der Werte ist da keine Rede, keine Rede von dem Gedanken, es müsse unter ihnen einer sein, neben dessen Dienst alles übrige in zweiter Linie kommen sollte, ja, dem irgend etwas Anderes voranzustellen geradezu unrecht sein könnte. Da giebt es zwar ein mütterliches Gewissen (jede Mutter käme sich unwert vor, sorgte sie nicht selbstlos für ihr Kind), ein Freundesgewissen (Untreue gegen einen Freund macht uns vor uns selbst verächtlich), ein Berufsgewissen, ein wissenschaftliches, künstlerisches, religiöses Gewissen u. dgl., aber es giebt kein apartes Sittlichkeitsgewissen, dem die Pflicht als ein Extrawert erscheint, dessen Verletzung sich noch besonders ahndet. Das bürden sich erst jene auf, die alles, was sie sittlich nennen, auf einen einzigen Wert beziehen, ihn als den höchsten, heiligsten und erhabensten preisen und ihn die „Pflicht", die „Sittlichkeit selbst" nennen. Die Pflicht gilt ihnen nun nicht mehr für etwas, was man einfach übt, indem man Fremdes lieber als Eignes will. Sie ist ihnen ein neuer, eigner Fremdwert geworden, dem sie für sich gehorchen möchten. Im Vergleich damit betrachten sie die Hingabe an alle näheren, natürlichen Impulse sogar für sittlich wertlos.

So ist es bei Kant. Seine Lehre charakterisiert sich dadurch, dafs er ein Stück Moral als die volle und ganze Mora hinstellt. Der Wille zur Sittlichkeit, nackt und rein für sich genommen, ist nach ihm der allein moralische Wille. Einzig der abstrakten Formel des kategorischen Imperativs dürften hiernach unsere Opfer und Selbstüberwindungen gelten, wenn sie einen ethischen Sinn haben sollen. Alle übrigen Fremdwerte, denen sich das Menschenherz doch auch mit Opferwillen weihen kann, wären daneben ethisch nichts. In der lebendigen Hingabe an die letzteren, in der Wahrheitsbegeisterung, im Patriotismus, in der religiösen Glut u. s. w. äufsert sich, würde Kant sagen, bestenfalls nur eine gute Gemütsart. Zu ihr müsse der Wille zur abstrakten Sittlichkeit noch hinzutreten. Er müsse das bezügliche Thun sanktionieren, müsse erst prüfen, ob es unter der Forderung des Pflichtgesetzes enthalten sei. Der Hingabegeist an dies Gesetz müsse den Anteil des Gemüts, der in den unmittelbaren natürlichen Antrieben zum Gegenstand lebe, erst völlig verdrängt haben.

Dann und nur dann werde die Handlung aus einer legalischen zur moralischen. Eben damit hat Kant um der Sittlichkeit willen allen Neigungen (pathologischen Impulsen) den Krieg erklärt.

3. Dem Träger solcher ringenden, krampfartig gespannten Sittlichkeit, wie sie Kant schildert, ist eines aufgegangen: dafs der, der ethisch leben will, seinen eignen Zustands- und Personwert hintansetzen mufs und sein Lebensziel nie in Selbstbefriedigung finden darf. Da fafst ihn nun Mifstrauen gegen Alles, was in ihm als Wunsch, Liebe und Begeisterung glüht. Das alles scheint ihm selbstische Färbung anzunehmen (vgl. S. 216). In der Stimme jeglicher Neigung (nicht blofs der selbstischen hört er fortan den Sirenenruf zu Sünde und Schuld und glaubt sich davon befreien zu müssen. Deshalb ringt er mit allen Kräften, um von sich selbst loszukommen und einzig der Pflicht zu gehorchen.

O dieses Erhabenen, des seltsamen Heiligen! Merkt er denn nicht, dafs sein selbstloses, trotzdem nicht neigungsloses Handeln nur den Herrn gewechselt hat? Vorher wollte er seinen Mitmenschen dienen und allen höchsten Idealen, denen sein Herz schlug. Da fragte er nicht, woher seine Aufgabe käme. Er spürt nur, hier, jetzt gebe sich ihm etwas auf. Er erfuhr das heilige Mufs, mit dem die Norm in seinem Willen alle Ziele seiner jeweiligen altruistischen und sonstigen unselbstischen Neigungen umgiebt. Seitdem hat er vom Baume der Erkenntnis gegessen und die freudige Sicherheit seines Thuns verloren. Weil er sie liebt, darum ist es ihm unheilig und verdächtig geworden, unmittelbar für die Mitmenschen und die sonstigen Fremdwerte einzutreten, die an sein Herz pochen. Als ob nie das Bibelwort geschrieben wäre: „und wenn ich mit Menschen- und Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle!“ Um eines andern Zwecks willen möchte er nun an seinen Mitmenschen, am Vaterlande und an der Wissenschaft alles das thun, was er früher aus unmittelbarer Liebe für sie gethan hatte. Nicht lieben will er mehr und liebend handeln, sondern gehorchen. Gehorsam liegt in seinem gespannten Blick, Gehorsam schreit es in seiner Seele, ein durstiger, unersättlicher Gehorsamswille hat ihn gepackt. Eine neue wunderliche Neigung ist über ihn gekommen, die, zu gehorchen. Dem

möchte er mit allem Willen gehorchen, was ihm nun als das Höchste, Heiligste, Feierlichste gilt, dem Sittengesetze selbst.

Es giebt ähnliche Erlebnisse auf dem Erkenntnisgebiete. Der naiv Wahrnehmende sieht immer nur die Gegenstände der Aufsenwelt, nicht sich, am wenigsten den eignen Bewufstseinsakt, in dem sich die Wahrnehmungsthätigkeit vollzieht. Zufällig belehrt ihn jemand, dafs es zu aller Wahrnehmung notwendig eines solchen Bewufstseinsakts bedarf. Sogleich erwacht seine Neugier. Er wird aus einem naiv Wahrnehmenden zu einem solchen, der die eigne Wahrnehmungsthätigkeit belauschen möchte. Das kann er freilich nur, indem er wieder Wahrnehmungsthätigkeit übt. Ebendamit ist aber das, was der Beobachtende anschaut, was er sich als Angeschautes gegenübersieht, doch nicht die lebendige Erkenntnisthätigkeit selber. Er übt sie, um zu erkennen, erkennt sie aber selbst nicht. Sie lebt niemals in dem, was er wissend beobachtet, sondern immer nur in dem, was er nicht wissend thut. Analog auf dem Felde ethischen Erlebens. Der unbefangen Moralische sieht einzig die Aufgaben, die ihm seine, von der sittlichen Norm durchglühten, unselbstischen Regungen vorhalten. Er liebt und gehorcht. Die Hingabe, mit der er die Fremdwerte, die ihm vorschweben, über alles Eigne setzt: das ist sein Gehorsam gegen die Norm, wenngleich ihm der Gehorsam nicht als solcher bewufst wird. Anders so mancher, der durch ethische Reflexion befangen geworden ist. Er möchte den Geist der Sittlichkeit beobachten und fassen, ihn analysieren und destillieren, und wird dabei auf die eigentümliche Nötigung aufmerksam, mit der sich uns die sittliche Aufgabe ankündigt. Er erkennt den Normzwang, unter dem wir dabei stehen, und will nun diesem Zwange, jener Aufgabe gehorchen zu müssen, selbst gehorchen.

Gelingt ihm das Kunststück, nun wohl, auch das ist ethisches Handeln. Er übt dann Sittlichkeit in der Begeisterung, die er für dieses blasse Abstraktum „sittlicher Zwang“ zu fühlen vermag, und in der selbstlosen Hingabe, die er ihm schenkt. Das ist aber nur stückweise Sittlichkeit, und er hat kein Recht, dieses Stück, das im Gehorsam gegen ein ideelles Gesetz besteht, über andere Hingabethaten zu setzen. Den moralischen Geist, den er erfafst zu haben glaubt, hat er damit noch nicht erfafst. Wie könnte auch in dem abstrakten Ge-

horsam, den er verwirklichen will, das ethische Objekt gefunden sein, da es spezielle sittliche Objekte überhaupt nicht giebt? Es giebt nur sittliche Nötigung zu allen den Fremdwerten, zu denen uns Neigungen ergreifen. Nicht vor dem Handelnden, vor seinem Auge, steht die Norm in Form eines Extragesetzes, sondern hinter ihm. Sie macht, dafs ihm sogleich wieder eine sittliche Aufgabe aus der Ehrfurcht entspringt, mit der er zu dem hinaufblickt, was ihm als Quintessenz sittlichen Handelns erscheint. Sie trifft sein inaltruistisches Gefallen, das sich einem neuen, etwas ungewöhnlichen Objekte, nämlich dem abstrakten Gedanken der sittlichen Regel, zugewendet hat, und das nur eine unselbstische Regung neben vielen ist. Wenn sich der Erhabene durchaus darauf steift, einzig der Aufgabe zu folgen, die ihm gerade aus dieser einen, noch so ehrfürchtigen Neigung zum sittlichen Gesetze selbst sprieſst, so erweitert er nicht den Kreis seiner Sittlichkeit, sondern engt ihn ein. Wie reich und erfreulich das Bild eines Menschen, der willig jeglicher Aufgabe folgt, die ihm aus seinen unselbstischen Regungen wächst! Ungesucht gehorcht er der moralischen Nötigung, die gegen selbstische Antriebe ergeht. Wie eng und dürftig das Bild des Erhabenen! Er weifs nur noch in der Selbstnötigung gegen alle Neigungen, die selbstischen und unselbstischen, ethisch zu handeln. Weil er der sittlichen Nötigung als solcher folgen will, vergifst er der Würde, mit der sie schon von selber in den unselbstischen Regungen erscheint.

4. Kurz, wir sehen einerseits, wie sehr sich Kant getäuscht hat. Er glaubt, das von ihm empfohlene Handeln nach dem nackten Pflichtgebot sei neigungslos. Dennoch liegt auch diesem Handeln noch eine Neigung eigentümlicher Art zu Grunde. Auch dies Thun könnte also, im Sinne Kants, nicht moralisch sein. In Wahrheit ist es sittlich; denn es ist selbstlos. Selbstlos, nicht neigungslos zu sein, befiehlt die richtig verstandene Pflicht. Zweitens hat der Königsberger Weise bei seinem Versuche nicht erreicht, was er erreichen wollte. Er wollte volle und ganze Sittlichkeit herstellen, gegenüber der blofs stückweisen, die in dieser oder jener Gutthat vereinzelt bleibt. Es kam ihm mit Recht darauf an, einheitliche moralische Gesinnung zu entzünden oder zu zeichnen. Entdeckte er sie doch erst gleichsam wieder zu einer Zeit, in der das Moralische Vielen dahin

herabzusinken drohte, dafs sie in schönen und empfindsamen Gedanken schwelgten. Aber was unser Philosoph wirklich zeichnet, ist wieder nur ein neues Stück Einzelethik. Es ist Hingabesittlichkeit an die abgesonderte Idee der Sittlichkeit selbst.

Fast scheint es, als müsse sich dies Fiasko bei allen Morallehren, die Kants Problem[1]) aufnehmen, wiederholen. Setzt nicht die ethische Gesinnung stets ein unselbstisches Gefallen am sittlichen Handeln als solchem voraus? Ohne dies Gefallen giebt es keinen ganzen und vollen sittlichen Geist. Aber auf der Gegenseite: warum soll man gerade jenem Gefallen an der Sittlichkeit mehr als jeder anderen, ebenso unselbstischen Neigung folgen? An jede unselbstische Neigung knüpft sich ja ein Hingabethun. Es ist nicht einzusehen, warum das letztere nicht genau so sittlich, wie die Hingabe an Pflicht, sein soll. Wir scheinen also mit dem Handeln aus Pflicht doch wieder in einem Einzelstücke von Moral stehen geblieben zu sein. Es scheint überhaupt nur Einzelstücke von Moral zu geben, nämlich so viele, als man Fremdwerten opferwillig nachgeht. Stückweise Sittlichkeit wollte man überwinden. Das Thun, das alle Einzeltugenden zusammenfassen sollte, ist wieder nur stückweise Sittlichkeit.

Der Zwiespalt löst sich indessen für uns leicht genug.

Es ist wahr. Nur dort, wo sittliches Handeln als solches gefällt, giebt es sittliche Gesinnung. Sie wurzelt in jenem uns wohlbekannten Gefallen, das rein und unvermischt den Akten normgemäfsen Wählens gilt und sich wie durch innere Revolution offenbart (vgl. oben S. 66ff., 86ff.). Das normgemäfse Wählen schwebt aber dabei nicht in Gestalt eines besondern Begriffs oder Gesetzes über uns. Es vollzieht sich, so oft wir uns Aufgaben weihen, schon allemal von selber in uns. Zu solchen Aufgaben schreiten wir freilich nie ohne unselbstische Neigungen. Allein diese reichen zum Prozefs der Aufgabenbildung nicht aus. Sie können uns durch sich allein nichts aufgeben, sie können uns nur mechanisch und zufällig zu den entsprechenden Fremdwerten drängen. Statt dessen erleben wir weit mehr als den Motivzwang zu Fremdwerten. In, mit

[1]) SCHOPENHAUER, *Grundlage der Moral* a. a. O. S. 514 bezeichnet Kants Lehre als „Sklavenmoral" und übersieht damit ganz die sachliche Schwierigkeit, mit der Kant ringt.

und an den letzteren geben sich uns jene Aufgaben auf, die über die einzelnen Fremdwerte hinaus reichen. Hiermit, dafs wir die Ewigkeit von Aufgaben in unserm irdischen Sein spüren und sie bereitwillig aufnehmen, haben wir schon sittlich vorgezogen. Mit der Aufgabe ist schon unsere Hingabe erschienen, ist in uns bereits die Opferwilligkeit entstanden, das eigne Ich mit allen seinen selbstischen Regungen hintanzusetzen. Die zweite Funktion synthetischen Vorziehens, das Lieberwollen unselbstischen Wollens statt alles selbstischen, ist in uns lebendig geworden.

Wir haben diesen eigentümlichen Prozefs bereits früher geschildert (§ 26). Beachtet man ihn, so schwinden die Schwierigkeiten des Gesinnungsproblems. Ganz richtig, auf das Gefallen am normgemäfsen Wählen kommt alles an. Man kann zwar normgemäfs wählen, ohne sich jenes Gefallens bewufst geworden zu sein. Dann liegt aber nur das sittliche Handeln schlechtweg vor, wie es sich in der naïven Hingabe an Aufgaben zeigt. Sittliche Gesinnung entsteht erst, wenn das Gefallen am normgemäfsen Wählen hinzutritt. Wohlgemerkt, wenn es hinzutritt. Denn jenes Gefallen für sich allein würde auch noch nicht genügen. Es wäre zwar sittliche Gesinnung, aber noch keine, die sich in Handeln umgesetzt hätte. Deshalb mufs man beides verknüpfen, die Hingabe an Aufgaben und das Gefallen am normgemäfsen Wählen. Geschieht dies, vereinigt man die Bereitwilligkeit für Aufgaben und die Gesinnung, dann erst entsteht das höchste ethische Verhalten, nämlich das Handeln aus sittlicher Gesinnung. Wer übt es? Wer sich nicht mehr naïv mit einzelnen sittlichen Aufgaben, zu denen es ihn gerade drängt, begnügt, sondern bewufst alle sittlichen Aufgaben ergreift, so viel deren unter dem Einschlage der Norm aus seinen unselbstischen Neigungen wachsen. Sind wir zu solchen Aufgaben allseitig willig und geben uns Mühe, auch die Konflikte zwischen ihnen nicht nach Motivzwang zu entscheiden, sondern im bewufsten Hinblick auf die Willensnormen, so haben wir die richtige selbstlos sittliche Gesinnung.

5. Durchgängige Aufgabenwilligkeit und der Vorsatz, auch den Streit von Aufgaben sittlich zu schlichten, sind die beiden Merkmale der richtigen Sittlichkeit. Wo sie fehlen, mögen wir uns noch so sehr an irgend eine einzelne unselbstische

Aufgabe verschwenden. Das bleibt dann nur stückweise Sittlichkeit. Wir übten eine bloſse Einzeltugend, die sich mit der gröſsten Selbstischkeit in Bezug auf andere Aufgaben verbinden kann. So geht es den Fanatikern erster Sorte, die sich auf ein beschränktes Stück Hingabesittlichkeit steifen. Derartige Fanatiker (vgl. S. 317) verschlieſsen sich, während sie sich einem Fremdwert weihen, der Neigung für die übrigen. Sie möchten die Empfänglichkeit für die andern Werte am liebsten ausrotten. Der sittlich Gesinnte dagegen weifs, **auch die andern Fremdwerte** seien Gotteswerte. Er empfindet in der Neigung auch für sie die Mahnung der Norm. Er merkt, daſs diese mit vielen, besondern Aufgaben an sein Herz pocht.

Eben dadurch unterscheidet er sich auch von den Pflichtfanatikern (z. B. von den mönchischen Asketen). Diese Fanatiker zweiter Sorte möchten die Empfänglichkeit für konkrete Werte überhaupt ausrotten. Einen abgetrennten, transcendenten Normdienst (bezw. Gottesdienst vgl. §. 33 A) möchten sie einrichten. Ein abstraktes Sittlichkeitsthun jenseits der Materie von Einzelneigungen schwebt ihnen vor. Der sittlich Gesinnte unserer Schilderung kennt keinen abstrakten, transcendenten Normdienst. Er dient der Norm, indem er die vielerlei konkreten Aufgaben, die sie vor ihn stellt, ergreift. Die **immanente Sittlichkeit,**[1]) die im Kleide seiner Fremdneigungen geht, die einzige, die möglich und wahr ist, sucht er auf. Sie weifs er in jeder Gewandung, die sie trägt, zu erkennen, und er folgt ihr, wohin sie ihn ruft.

[1]) Man könnte sagen: das synthetische Vorziehen ohne Neigung ist leer, Neigungen ohne die Funktion des synthetischen Vorziehens, d. i. ohne die sittliche Weihe zu Aufgaben, sind blind. Das verkennen jene Schwärmer, die so gern einem aparten Pflichtgesetz ohne Rücksicht auf Neigungen gehorchen möchten. Sie verkennen den Prozefs der Aufgabenbildung, in dem und nichts anderm das synthetische Lieberwollen der zweiten Art funktioniert. Scheidet man, wie sie thun, die Neigungen aus und jagt einer Sittlichkeit, abgetrennt von allem Triebleben, nach, so steht man vor dem leeren Gedanken eines reinen Lieberwollens. Als ob es ein solches ohne vorangehendes natürliches Wollen gäbe! Wer dieser abgezogenen sittlichen Funktion nachjagt, jagt einem leeren Begriff ohne Erfahrungsgehalt nach. Indem Kant etwas Ähnliches thut, wiederholt er auf ethischem Gebiete dasselbe unfruchtbare Spiel, das gerade er auf dem Felde der Vernunft rügt. Die alten Metaphysiker hatten es getrieben. Diese operierten auch mit reinen Funktionen, nämlich mit denen des Verstandes. Dies meta-

In solcher Weise haben Tausende selbstlos sittliche Gesinnung gehegt, auch ohne dafs sie die Normgesetze des Willens klar begriffen hatten. Genug, dafs sie spürten, wieviel sich ihnen sittlich aufgebe, und dafs sie sich treu zu allem, was sie sittlich spürten, bekannten. Noch in etwas weiterem bethätigt sich diese Denkungsweise, nämlich in dem **ernsten Gefühl für den Konflikt der Pflichten.** Das zweite Merkmal wahrer Sittlichkeit, das wir oben berührt haben (S. 328), tritt hier hervor. Nur zu oft bedingt das Leben, dafs unsere Aufgaben streiten, dafs wir von der einen lassen müssen, um der andern zu folgen. Jeden, der sittlich gesinnt ist, drängt hier sein unselbstisches Pflichtbewufstsein (vergl. S. 319). Es drängt ihn, sich so zu entscheiden, dafs dem Sittengesetze auf das beste genügt wird. Dazu mufs man das letztere freilich kennen. Nur wer es klar erkannt und angewendet hat, in dem schweigt die sittliche Unruhe beim Pflichtenkonflikt. Weifs er doch, dafs er nach bestem Wissen und Gewissen gewählt hat. Die Regeln des synthetischen Vorziehens sind das Sittengesetz. Aus ihnen müssen wir die Anleitung nehmen, uns beim Streite unselbstischer Aufgaben richtig zu entscheiden (Näheres § 34). Hiermit bethätigen wir dieselbe ethische Gesinnung klar und bewufst, die uns vorher nach ihrem letzten Wesen noch nicht deutlich war. Bis dahin waren wir ihr mehr ahnend als wissend gefolgt. In dunkelm Drange hatten wir den rechten Weg gewählt, indem wir uns zu sittlichen Aufgaben aller Art bestimmt fühlten und bereit hielten (vgl. S. 88).

Was ist nach alledem wahre, volle und ganze Sittlichkeit? Sie ist der Wille, die Aufgaben aufzunehmen, die uns durch die sittliche Funktion ohne Begriffe, wie von selbst, aus unsern natürlichen unselbstischen Neigungen wachsen. Sie ist aufserdem Bereitwilligkeit, unter den mannnigfaltigen Aufgaben wiederum die voranzustellen, die sich nach den begriffenen sittlichen Gesichtspunkten als die höheren erweisen.

---

physische Spiel mit reinen Verstandesfunktionen mufste leer und erkenntnislos bleiben, weil hier das Denken von aller Bethätigung am Sinnenstoff abgeschnitten war. Ebenso ist die wahre Sittlichkeit nicht jener Krampf nach reinem Gesetzesgehorsam. Sie zielt nicht auf ein fleisch- und blutloses Etwas. Sie ist nicht das Verlangen nach dem sittlichen Zwange als solchem. Sie sprieſst aus dem Gefallen an der immanenten Norm, die uns ohne viel Nachdenken von unserer Seite ergreift. Jene Norm ruft uns durch den Andrang der Neigungen hindurch zu Aufgaben.

§. 33. Das Problem der selbstlos sittlichen Gesinnung in der Religion.

A. Ungelöst auf dem Boden des Abhängigkeitsglaubens.

1. Eine ähnliche Antwort, wie oben, hat das Christentum auf die Frage nach der selbstlos-sittlichen Gesinnung gefunden. Um sie zu verstehen, mufs man wissen, wie unser Problem im religiösem Gewande aussieht.

Dem frommen Sinn gilt Gottesdienst nicht nur für das höchste, sondern für das allumfassende sittliche Thun. Frömmigkeit sei schon Sittlichkeit. Gott von ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Gemüte lieben und seinen Nächsten lieben, sei eins. Es sei auch mit aller sonstigen Sittlichkeit gleich, von der im Gesetz und in den Propheten stünde. So lehrt die Bibel (Matth. 22, 37—40). Anders die psychologischen Thatsachen. Weit entfernt, dafs die religiöse Innigkeit mit der altruistischen, sozialen und ideellen Hingabe dasselbe ist: diese unselbstischen Neigungen unterscheiden sich vielmehr ebenso, wie die entsprechenden Fremdwerte. Gott dienen, seinen Mitmenschen helfen, sich für soziale Ganze bethätigen und für die ideellen Werte in Kunst und Wissenschaft eintreten, ist durchaus verschiedenerlei, und es verträgt sich nicht einmal immer. Wahrheitszeugen wie Galilei und Giordano Bruno sind empfindlich genug daran erinnert worden, dafs es übel ist, sein Gewissen auch im Kopfe haben zu wollen.

Die Gleichung: Frömmigkeit = Sittlichkeit erscheint demnach hinfällig. Es hilft nichts, wenn man daran erinnert, dafs Gott auf jeden Fall der höchste Fremdwert, ihm zu dienen deshalb das höchste sittliche Thun sei. Man vergifst hier, dafs nicht das Objekt, sondern die unselbstische Hingabe sittlich adelt, welchem Werte sie immer gelte. Auch hebt man die Schwierigkeit nicht einmal weg. Gott ist und bleibt ein Fremdwert neben den andern, wenn er auch als der höchste gilt. Die Hingabe selbst für ihn ist darum notwendig eine einseitige und stückweise. Sie umfafst die übrigen Arten der Hingabe nicht mit, sondern schliefst sich von ihnen als etwas, das für sich besteht, ab. Statt dafs Frömmigkeit und Sittlichkeit dasselbe sind, stellt sich die erstere nur als eine besondere, eigenartige Provinz der Sittlichkeit dar. Geist

einer Einzeltugend lebt in der Gottesliebe. Der volle und ganze sittliche Geist scheint darin nicht zu leben.

Andererseits: entspringen nicht alle sittlichen Gebote aus Gottes Willen? Was könnte da eher volle und ganze Sittlichkeit verbürgen, als wenn man eben diesem Willen gehorcht? Wer Gott vor Augen und im Herzen hat, hat, mufs man schliefsen, die Fülle ethischer Gesinnung. Denn er wird schon von selbst zu jeder sonstigen sittlichen Pflicht bereit sein. Kurz, die Hingabe an Gott scheint zu bedingen, dafs wir alle übrigen sittlichen Gebote erfüllen. Die Hingabe an keinen andern Fremdwert kann sich damit messen. Durch keinen andern Fremdwert finden wir uns aufgefordert, um seinetwillen allen weiteren sittlichen Forderungen zu genügen.

Trotzdem: es giebt hier auch eine Kehrseite. Das vorige, könnte man erwidern, sei nur eine Scheinlösung. Es sei gar nicht richtig, dafs sich die übrige Sittlichkeit im Gottesdienst verwandeln lasse. Die Hingabe an Gott schliefse freilich auch Pflichten bezüglich andrer Fremdwerte ein; aber dies nur mittelbar um Gottes willen. Hingegen töte sie alle unmittelbare Hingabe, die auf die andren Fremdwerte selbst gehe. Somit höre den Dienern Gottes alle Sittlichkeit aufser der religiösen auf, echt zu sein. Echte Sittlichkeit bedeute unmittelbare Liebe und unmittelbare Pflicht bezüglich des Fremdwerts, an den man sich weihe. Gerade die Unmittelbarkeit der andern unselbstischen Antriebe[1]) verschwinde aber, sobald man die Liebe oder den Gehorsam gegen Gott in den Vordergrund rücke.[2])

Das ist das Problem der selbstlos-sittlichen Gesinnung in der Religion. Man sieht: es ist genau unser ethisches Problem in religiösem Gewande. In der philosophischen Ethik sagten wir „Gefallen am richtigen Vorziehen," in der christlichen Ethik sagt man „Liebe zu Gott." In der philosophischen Ethik besteht die Gefahr, dafs sich jenes Gefallen einseitig vor-

[1]) Auch die echte Gerechtigkeit z. B. verlangt solchen unselbstischen Antrieb in der ideellen Liebe zu unserer ersten Willensnorm.

[2]) Man findet thatsächlich bei „Frommen" oft viel zu viel grübelnde Prüfung, ob dies und das Thun auch Gott gefallen werde, zu wenig freien Mut, unbefangen den einfachen und natürlichen sittlichen Aufgaben zu folgen. In Gefallsucht vor Gott hat schon mancher oder manche seine (ihre) schlichten Hingabeneigungen zu Tode „geprüft." Sittliches Wagen ist oft besser als frommes Wägen.

drängt und die anderen Fremdneigungen verdunkelt, bezw. sie in unserer sittlichen Wertung herabsetzt. In der christlichen Ethik droht Ähnliches vom Gehorsam gegen Gottes wirkliche oder vermeintliche Befehle. Solcher Gehorsam scheint die übrige natürliche Sittlichkeit in uns auszulöschen, statt sie voll und ganz zu machen.

2. Und die Lösung des Problems? Sie hängt davon ab, wie man das Verhältnis der Moral zum menschlichen und zum göttlichen Willen faſst. Wir zeigen die betreffenden Standpunkte zuerst in allgemeiner Übersicht (S. 333—335), darauf in näherer Ausführung (S. 335ff.).

Der erste Standpunkt läſst die Sittlichkeit von Gott befohlen und diesen Befehl den Menschen nur äuſserlich aufgelegt sein. Auf ihm ergiebt sich eine **falsche Lösung.** Gegen sie erhebt sich der Einwand, den wir eben gebracht haben, in voller Kraft. Die ethischen Vorschriften wären dann **unserm Willen fremd** (heteronom). Wir erfüllten sie bestenfalls aus selbstloser Liebe, in liebendem Gehorsam zu Gott. Zur vollen und ganzen Sittlichkeit kämen wir dabei nicht. Das übrige sittliche Thun verkümmerte vielmehr in der Einschränkung auf einen einzelnen Zweig der Moral, nämlich auf den religiösen, auf die Frömmigkeit. Gottes Willen zu erfüllen, wäre das einzige Ziel unseres ethischen Verhaltens. Neben der Rücksicht auf seinen Willen, von dem wir uns abhängig fühlten, träte die Hingabe für alle übrigen Fremdwerte zurück. Das Handeln für sie hätte im Inwendigen unseres Herzens höchstens mittelbaren Wert als Gehorsam gegen Gottes Befehle.

Der zweite Standpunkt läſst das Problem **ungelöst.** Auf ihm steht, wer die Sittlichkeit zwar für ein natürliches Verhalten des menschlichen Willens ansieht, aber sie nicht richtig auf Gott bezieht. Man hat im Mittelalter manchmal behauptet, Gott habe die moralischen Vorschriften willkürlich eingesetzt, weil es ihm so beliebte. Nur für uns Menschen, wie wir einmal geschaffen seien, hätten sie unmittelbaren Wert. Für Gottes Selbstbestimmung dagegen wäre es möglich gewesen, ganz andre Gesetze als diese zu den obersten für sein und unser Thun zu erheben. Sie seien vielleicht nur die weisesten für seine Weltregierung gewesen, verbindlich für ihn seien sie nicht.

Nach der Auffassung des ersten Standpunkts ist das moralische Thun den Menschen willensfremd. Liebender oder

knechtischer Gehorsam gegen Gott bewegt sie, sittlich zu handeln. Nach der jetzt genannten zweiten Wendung lieben die Menschen nicht Gott allein. Ein ebenso unmittelbarer Zug drängt sie zum Sittengesetz. Nur dafs beides, ihre Gottesliebe und ihre Normliebe, auseinanderklafft. Betrachtet man doch das Sittengesetz in letzter Linie als **gottfremd.** Demnach wäre die Sittlichkeit zwar aus den Fesseln der Frömmigkeit entlassen, der Fehler von vorhin aufgehoben. Man dient Gott in einer besondern Weise und auf einem besondern Gebiete, bezw. man übt die Frömmigkeit nur als einen besondern Zweig der Sittlichkeit unbeschadet der übrigen Zweige. Das Thun, das den letzteren entspricht, behält die Unmittelbarkeit. Aber ihm fehlt nun überhaupt die Brücke nach der Religion. Die Vertreter dieser Anschauung haben die Hauptsache noch nicht begriffen. Sie merken nicht, dafs schon die Sittlichkeit selbst in einem neuen, höheren Sinne Frömmigkeit ist. Der Sittliche, wird sich zeigen, ist in der That fromm. Mehr noch, er ist fromm in einer Weise, dafs es jeden besonderen Gottesdienst überwiegt.

Die zu zweit geschilderte Auffassung setzt nicht notwendig voraus, dafs man die Sittlichkeit als etwas Willenseignes, aber Gottfremdes ansieht. Man braucht diesen scharfen Unterschied nicht zu machen, um sie sich anzueignen. Schon der wird ihr zuneigen, wer das Verhältnis des sittlichen Gesetzes zu unserm und zum göttlichen Willen in der Schwebe läfst. Wenn er sich nur entschieden genug von dem vorigen Standpunkte abkehrt und noch nicht entschieden genug zu der Auffassung, die noch übrig ist, hinwendet.

Diese dritte Auffassung besteht darin, dafs das Sittengesetz dem **menschlichen und dem göttlichen** Willen gleich eigen und natürlich sei. Man macht hier Ernst mit dem allerersten Bibelwort, das das Verhältnis Gottes zum Menschen ausdrückt: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn“ (1. Mos. 1, 27). Nach diesem Wort giebt Gott die sittlichen Gebote weder zu seinem besondern Preis und Ehr (erste Auffassung), noch weil sie das weiseste Mittel zur Weltregierung sind (zweite Auffasung). Vielmehr das sittliche Gesetz in unserm Willen ist sein — Wille. Es ist der Abglanz seines heiligen göttlichen Wesens in dem unsern. Erst von hier aus **löst** sich das Problem der sittlichen Ge-

sinnung auch auf religiösem Felde. Es löst sich ganz ähnlich, wie in der philosophischen Ethik (vgl. S. 327ff.). Freilich, zu diesem lösenden und erlösenden Standpunkte kommt man auf dem Boden des blofsen Abhängigkeitsglaubens nicht. Ein neuer, moralischer Glaube an Gott mufs in uns aufwachen und jenen verklären. Darüber später. Vorerst fassen wir diejenigen Formen des religiösen Lebens, bei denen unser Problem nicht zum Abschlufs gekommen ist, näher ins Auge, und zwar zunächst den ersten Standpunkt.

3. Es ist bekannt, was die Scholastik auf dem Denkgebiete gethan hatte. Sie hatte die wissenschaftlichen mit den religiösen Erfahrungen vermischt. Dadurch machte sie das logische Denken unselbständig und unrein. Eine ähnliche Scholastik droht auf dem sittlichen Felde. Denn auch die Erfahrungen des ethischen Lebens können in unklarer Weise mit denen des Abhängigkeitsgefühls vermischt werden. So oft man dies thut, ist die Folge, dafs die sittliche Bethätigung nicht zu ihrer Reinheit kommen kann. Ohne reine Sittlichkeit gebiert man aber den moralischen Glauben nimmermehr aus sich.

Worin besteht jene Vermischung der sittlichen Erfahrungen mit denen des Abhängigkeitsgefühls? Eine alte Theorie zeigt es. Der Gott, an den man im Abhängigkeitsgefühl glaubt, soll nämlich inhaltliche Gebote und Verbote erlassen haben. Es seien die sittlichen. Brächen wir sie, so füge er uns Unwert zu, folgten wir ihnen, so lohne er den Gehorsam. So lange diese Theorie herrschte, mufsten die sittlichen Pflichten den Menschen willensfremd bleiben. Man erfüllte sie wie äufsere Befehle, aber nicht wegen ihres unmittelbaren Werts. Die Besten bethätigten darin ihre Liebe zu Gott, nicht anders, wie sie auch den entgegengesetzten Befehlen ihm zu Liebe gehorcht hätten. Die knechtisch Gesinnten machten einen Jahrmarkt daraus. Sie bemühten sich, vom Standpunkt jener Theorie mit Recht, durch legales Thun Gottes Gunst zu erkaufen. Dort selbstlose Liebe zu Gott, das Motiv des Dienens, hier selbstische Rücksicht auf seine Gunst, das Motiv des Verdienens — das wurden die letzten Antriebe alles sittlichen Thuns. Der eine Antrieb schränkte es auf Frömmigkeit ein und zwängte es in inhaltliche, (gottes)dienstliche Vorschriften (vgl. S. 203). Der andere Antrieb widerstritt geradezu dem Geiste der Sittlichkeit.

Das erste ist der Standpunkt eines so edeln **Katholizismus,** wie ihn der Mund der heiligen Theresa verkündet:

„Nicht Hoffnung auf des Himmels sel'ge Freuden
Hat dir mein Gott zum Dienste mich verbunden,
Nicht Furcht, die ich vor ew'gem Graus empfunden,
Hat mich bewegt, der Sünder Pfad zu meiden.

Du Herr bewegst mich, mich bewegt dein Leiden,
Dein Anblick in den letzten bangen Stunden,
Der Geifseln Wut, dein Haupt von Dorn umwunden,
Dein schweres Kreuz und — ach! — dein bitt'res Scheiden.

Herr, du bewegest mich mit solchem Triebe,
Dafs ich dich liebte, wär' kein Himmel offen,
Dich fürchtete, wenn auch kein Abgrund schreckte:

Nichts kannst du geben, was mir Liebe weckte:
Denn würd' ich auch nicht wie ich hoffe, hoffen,
Ich würde dennoch lieben, wie ich liebe".[1])

Was heifst das anderes als folgendes: „Ich liebe dich, o Herr. In welchen Formen und unter welchen Bedingungen du von mir geliebt sein willst, gilt mir gleich. Ich werde sie gerade, weil ich dich liebe, gern erfüllen, aber sie immer an sich als gleichgültig betrachten. Mein Hauptantrieb wird stets meine heifse Liebe zu dir bleiben." So schön und innig dieser Gedanke ist, dem sittlichen Leben als solchem läfst er keine kleinste Würdigung zu teil werden. Das sittliche Thun ist und bleibt danach etwas Nebensächliches. Es wird zu einer blofsen Formsache gegenüber der unmittelbaren Hingabe zu dem Einen, der uns beseelt.

Noch ein zweites Wirrnis droht, wenn man die menschliche Sittlichkeit derart auf den Abhängigkeitsglauben zurückbezieht. Es ist das schlimmere, dafs man den Geboten Gottes

[1]) Nach Franz Brentano's Übertragung aus dem Spanischen. Vgl. derselbe: „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis" S. 87. Ebenso Salter „Die Religion der Moral" S. 78 „Die heilige Theresa, sagt man, wünschte sich eine Fackel in ihre rechte und ein Gefäfs mit Wasser in ihre linke Hand, damit sie mit der einen die Herrlichkeit des Himmels verbrennen, mit der andern die Flammen der Hölle auslöschen könne, um zu bewirken, dafs die Menschen Gott aus Liebe allein dienten."

nur gehorcht, um irdischen oder himmlischen Vorteil zu erlangen. Dort, bei der heiligen Theresa, fanden wir selbstlose Liebe zu Gott. Sie bethätigte wenigstens diese eine sittliche Tugend echt und ganz, zu so Gleichgültigem ihr nach dem Sinne ihrer Verse die übrigen Tugenden hinabrücken. Hier, bei den lohnsüchtigen Gemütern, begegnen wir einer selbstischen Liebe zu sich selber, die überhaupt nichts Sittliches hat. Kant hat solchen Hof-, Lohn- und Frohn-Dienst (Rel. i. d. Gr. d. r. V. Recl. S. 122/3, 164 Anm.) gegeifselt. Dies freilich nicht, ohne die beiden grofsen kirchlichen Systeme, denen er ihn vorwirft, das katholische und das protestantische, mifszuverstehen.[1])

[1]) Vorwürfe gegen das protestantische System richtet Kant z. B. „Rel. i. d. Gr. d. r. V." Recl. S. 55, 124, 184, 194, 208; gegen den Katholizismus ib. S. 75, 182, 193, 204, 211; gegen beide zugleich S. 72 Anm., 81, 186f., 204/5, 207 Anm. Beiden stellt er seine Auslegung des Evangeliums entgegen S. 147, 159, 170ff., vgl. auch S. 180, wozu man die Hauptstellen seiner eignen Auffassung lese S. 108f., 143, 164 Anm. u. Text oben, S. 191. Kants Versehen ist, dafs er Religion falsch definiert. Sie sei kein Inbegriff besonderer auf Gott bezogener Pflichten S. 164 Anm., vgl. S. 108. Gerade das ist sie, sobald man vom Abhängigkeitsglauben ausgeht. Für den, der aus dem Gefühl der Abhängigkeit heraus glaubt, giebt es einen besonderen Gottesdienst und mufs es einen geben. Dieser ist dann ein einzelner Zweig der Moral (Pflichten gegen sich selbst, die Mitmenschen, die ideellen Objekte, den Staat und gegen Gott); in ihrer andern hat sie es mit lauter von Gott verschiedenen Dingen zu thun. Auf diesem Standpunkte entsteht ein ethischer Fehler erst dann, wenn man, statt von den übrigen moralischen Handlungen den besonderen Gottesdienst abzutrennen, von ihm die anderen Zweige der Sittlichkeit gleichsam verschluckt werden läfst, d. i. wenn man die weltlichen Pflichten nur um Gottes willen thut. Denn das hiefse letzteren ihren eigenen Wert rauben. Kant setzt in seinen starken Ausdrücken voraus, dafs so etwas in der katholischen und protestantischen Religion geschehe. In ersterer ist es aber in praxi und in letzterer auch im Prinzip nicht so. (Vgl. oben den nachfolgenden Text.)

Sollen die Menschen des Abhängigkeitsglaubens nicht in ethische Irrungen geraten, so mufs es einen besonderen Gottesdienst als ethischen Sonderzweig geben. Entsteht in ihnen der moralische Gottesglaube, so verliert für sie umgekehrt jeder besondere, dann künstlich erscheinende Gottesdienst seinen Sinn. Dann gilt ihnen die Erfüllung aller sittlichen Pflichten von selbst als der natürliche Gottesdienst. Gott ist ihnen Alles in Allem. In Kant war der moralische Gottesglaube erwacht. Von diesem Boden aus kritisierte er die beiden grofsen kirchlichen Systeme (die er aufserdem z. T. mifsverstand) und vergafs, dafs sie Sprösslinge des Abhängigkeitsglaubens sind.

Nicht das nämlich ist, vom Standpunkt der Moral betrachtet, falsch, dafs man glaubt, besondere Veranstaltungen treffen zu müssen, um Gottes Gunst zu gewinnen. Dies Thun liegt ja so nahe. Wer zu Gott noch keinen moralischen, sondern nur den Abhängigkeitsglauben hegt, meint, bald der Güte, bald dem Zorn des Herrn Rechnung tragen zu müssen. Er wird also seinem Verhältnis zu Gott ganz von selbst eine besondere Art seines Handelns widmen. Wohl aber ist es ein ethischer Fehler, dafs man als Mittel, die Gnade des Ewigen auf sich zu lenken, gerade das sittliche Handeln auffafst. Dieses soll uns unter allen Umständen Selbstzweck sein, sogar ein solcher, neben dem alle andern Zwecke und Rücksichten verstummen. Es soll niemals zu andern Zwecken dienen, am wenigsten zu egoistischen. — Jenem Fehler war teilweise bereits die katholische Kirche entgegengetreten. Es ist gar nicht zu unterschätzen, dafs sie den Gedanken der guten Werke, die der Papst und die Priester zu befehlen hätten, eingeführt hat. Dadurch schob sie das Mittel, die Seligkeit zu erlangen, von dem inneren moralischen Thun der Menschen hinweg. Dieser Wert, als Mittel zur Seligkeit zu dienen, ging auf jene Werke, die ethisch verhältnismäfsig neutral waren, über. Die gewöhnliche Weltsittlichkeit, wie sie sich etwa im Rahmen der zehn Gebote vom vierten an bewegt, konnte also bis zu einem gewissen Grade im eignen Glanze leuchten. Durch die Weltsittlichkeit wurde, so weit man sie positiv ausübte, das Verhältnis zu Gott ja gar nicht mehr berührt. Erst wo man die zehn Gebote übertrat, erinnerten die Priester an den Zorn Gottes und daran, dafs der Herr jene Gebote bei Strafe der Unseligkeit befohlen habe. Die Kirche verordnete in diesem Falle dem Sünder erst recht gute Werke, damit er dem künftigen Verderben entrinne.

Demnach ward in der Praxis möglichst der Gefahr gesteuert, dafs man das sittliche Alltagshandeln zu selbstischen Jenseitszwecken mifsbrauchte. Nur dafs diese Praxis den Laien die guten Werke leicht für etwas Höheres nnd Besseres, als die gewöhnliche schlichte und rechte Sittlichkeit erscheinen lassen konnte und vielfach auch erscheinen liefs. Im Prinzip hielt man die sittlichen Pflichten nach wie vor gleichsam für andere gute Werke, die uns Gott auferlegt habe. An sich unserm Willen fremd, dienten auch sie, meinte man, als ein — nur schwächeres — Mittel, Gott Gehorsam zu erweisen.

4. Erst Luther hat prinzipiell damit gebrochen, den Ab-

hängigkeitsglauben in das Gebiet des ethischen Lebens einzubeziehen. Aus den inneren Erfahrungen beim sittlichen Thun den positiven moralischen Glauben aufzubauen, hat er nicht gewufst. Hier ist die Lehre des Urchristentums gewaltiger geblieben.

Luthers **Reformation** war dennoch eine sittliche That. Es ist klar, wie unerträglich jedem reineren ethischen Bewufstsein der Zustand, der sich bezüglich des Verhältnisses von Religion und Moral herausgebildet hatte, werden mufste. Wie? Das Sittliche soll an sich und für uns nur durch Gottes Willen wertvoll sein? Es gilt, abgetrennt von Gottes Gebot, für etwas Gleichgültiges? Für die Knechtischen als ein blofses Sprungbrett in den Himmel und auch für die Besseren nur als ein leeres Beiwerk, das ihnen neben der Hauptsache, der Liebe zu Gott, verschwindet? Dafs das Verhältnis ein anderes sein müsse, hatten schon einige Scholastiker zur Sprache gebracht. Gott, meinten sie, könne unmöglich die sittlichen Gesetze willkürlich verordnet haben, weil es ihm so beliebte; auch ihn müsse ihr eigner Wert bewegt haben. Damit ist schon versteckt behauptet, dafs die sittlichen Gesetze auch für alle Menschengeister unmittelbaren Wert haben und haben sollen. An letzterem Punkte setzte Luther ein.

Er schied durch einen scharfen Schnitt das religiöse und das moralische Gebiet. Dadurch machte er die eigne Kraft des sittlichen Handelns wieder frei. Das ethische Leben bildet für ihn einen eignen Kreis. Hierin bethätige sich der freie Christenmensch mit sittlicher Freiheit, los von allen Zwangsbefehlen. Was ihm vorkomme, das thue er und alles sei wohlgethan.[1]) Dem, der in der Welt stehe, „komme" aber vieles „vor".[2]) Er habe seinen Leib zu regieren, mit Menschen um-

[1]) Vergl. Luther (Reformatorische Schriften. Braunschweig 1899. Erster Band) Serm. S. 9 „Daraus dann weiter folgt, dafs ein Christenmensch, der in diesem Glauben lebt, nicht eines Lehrers guter Werke bedarf, sondern was ihm vorkommt, das thut er und ist alles wohlgethan." S. 19 „Alle Werke und Dinge sind dem Christen frei durch den Glauben."

[2]) Ib. S. 17 „Weil dann das menschliche Wesen und Natur keinen Augenblick ohne etwas zu thun oder zu lassen, zu leiden oder zu fliehen sein kann . . so wird er finden, wie viel er zu schaffen hat." S. 19 „freies Werk, das ihm ohne sein Erwählen auf die Hand stöfst." S. 29 „Nun siehe, wie viel der Mensch zu schaffen hat, so er gute Werke thun will, die ihm allezeit in grofsen Haufen zur Hand liegen und womit er allenthalben umringt ist." S. 35/6 „täglich vor seine Thür und in sein Haus kommen. Vgl. Freih. S. 808.

zugehen und sehe sich einer Obrigkeit gegenüber.[1]) Da gelte es, das Rechte nach bestem Wissen und Gewissen und mit fröhlicher Zuversicht zu treffen. Denn was der Gerechtfertigte hier thue und lasse, berühre sein Verhältnis zu Gott nicht

[1]) Luther schildert hier die Pflichten der Person- und Fremdwertmoral; niemand könne uns zu ihnen zwingen, aber freie Liebe diktiere sie.

a) Die Pflichten der Personwertmoral: Freih. S. 306; Serm. S. 33 „Die Sünde hat uns mit dreierlei starkem grofsen Heer umlagert. Das erste ist unser eigen Fleisch, das andere die Welt, das dritte der böse Geist. . . Das Fleisch sucht Lust und Ruhe, die Welt sucht Gut, Gunst, Gewalt und Ehre, der böse Geist sucht Hoffart, Ruhm, eigen Wohlgefallen und anderer Leute Verachtung." ad Fleisch: S. 60 „Der Leib ist nicht darum gegeben, ihm sein natürlich Leben oder Werk zu töten, sondern allein seine Mutwillen zu töten." S. 86 ff. (Sechstes Gebot.) S. 61, 83 Gegen Zorn, Ungeduld, Unfrieden, Rachsucht. ad Welt: S. 34 f., S. 55 Gegen Ungerechtigkeit, Ungerechter Gunst. ad böser Geist: S. 26 „Gift des Lob- und Ehrsuchens." Dagegen Schilderung des wahren Personenwerts S. 28 „in Ehre und Lob gelassen und sich gleich bleiben." Freiheit S. 295 „freier Herr über alle Dinge."

b) Die Pflichten der Fremdwertmoral: Freih. S. 306, 295 „Dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan."

α) Nicht gezwungen: Serm. S. 18 „Die Gerechten bedürfen keines Gesetzes, sondern thun freiwillig, was sie wissen und können, nur in der festen Zuversicht, dafs Gottes Gefallen und Huld über sie in allen Dingen schwebt." ib. „Dafs nicht an ein oder etliche Werke allein Jemand gebunden sei." Freih. S. 300 oben, S. 309 unten. S. 295 „Niemand unterthan." Sermon S. 19 „freies Werk, wozu er nicht schuldig ist."

β) Aus freier Liebe: Das Muster von solcher Sermon S. 9 „Wenn ein Mann oder Weib sich bei dem anderen Liebe und Wohlgefallen versieht und dasselbe fest glaubt, wer lehrt sie, wie sie sich stellen, was sie thun, lassen, sagen, schweigen, denken sollen? Allein die Zuversicht lehrt sie das alles und mehr denn Not ist. Da ist ihnen kein Unterschied in Werken; sie thun das grofse, lange, viele so gern als das kleine, kurze, wenige und dazu mit fröhlichem, friedlichem, sicherem Herzen und sind ganz freie Gesellen." Im besonderen aus freier Liebe zu Gott. S. 22, S. 10 „Es ist ihm eine Lust, Gott also zu gefallen, in Lauterkeit Gott umsonst zu dienen, zufrieden, dafs es Gott gefällt." Sermon S. 9 „zu Gott", S. 19 f., 47, 60/61 zu den Mitmenschen. S. 55 „Gottes Gebote dringen uns zu unserem Nächsten." S. 82 zur Obrigkeit, S. 65 der Kinder zu den Eltern, S. 67 der Eltern zu den Kindern. Ebs. Freih. S. 300, 313 zu Gott, S. 314 zur Obrigkeit, S. 315 zum Papst. 316 „Ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten: in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe."

im mindesten.[1]) Es sei ihm und seinem Gewissen frei gegeben.[2]) Er möge es auch vor sich selber als sein freies sittliches Thun betrachten, statt es wie früher als Verpflichtung zum Behufe

[1]) Vgl. Sermon S. 20 „Ob auch schon ein tödlicher Fall geschehe so steht doch der Glaube wieder auf und zweifelt nicht, seine Sünde sei schon dahin.“ Freih. S. 800 „Also sehen wir, dafs an dem Glauben ein Christenmensch genug habe; er bedarf keines Werkes, dafs er fromm sei. Bedarf er denn keines Werkes mehr, so ist er gewifslich entbunden von allen Geboten oder Gesetzen. Ist er entbunden, so ist er gewifslich frei. Das ist die christliche Freiheit, der einzige Glaube, der da macht, nicht dafs wir müfsig gehen oder übel thun mögen, sondern dafs wir keines Werkes zur Frömmigkeit bedürfen und um Seligkeit zu erlangen.“ Vgl. S. 808. — In dieser Lehre klingt etwas davon nach, dafs Gott zwar das Sittengesetz gegeben habe, dafs es aber im Grunde für seinen göttlichen Willen etwas Neutrales sei. Z. B. S. 9 „die Werke sind nicht um ihretwillen (S. 15 nicht wegen ihrer Tugend), sondern um des Glaubens willen angenehm.“ D. i. Gott legt mehr Wert auf die Liebe zu ihm (S. 13 Glaube = Liebe zu Gott), als auf das sonstige tugendhafte Verhalten des Menschen. S. 800 „Wenn Gott sieht, dafs ihm die Seele Wahrheit giebt und ihn also ehrt durch ihren Glauben, so ehrt er sie wiederum und hält sie auch für fromm und wahrhaftig.“ S. 808 „Also wird ein Christ, der durch den Glauben geweiht, gute Werke thut, durch dieselben nicht besser oder mehr geweiht (welches nichts denn des Glaubens Mehrung thut) zu einem Christen; ja wenn er nicht zuvor glaubte und Christ wäre, so gälten alle seine Werke nichts, sondern wären eitel närrische, sträfliche, verdammliche Sünde.“ ib: die sittlichen Gebote habe Gott nur gegeben, um den Menschen zu beschäftigen, damit dieser nicht müfsig gehe. Vgl. Serm. S. 17, Freiheit 806.

[2]) Nach Luther ist das Erste, dafs der Mensch glaubt, Gott sei ihm hold und wohlgesinnt. Durch diesen Glauben wird er selig. In den anderen freien Werken, die er thut, soll er aber doch zweitens das Gute treffen. Wann trifft er's? Wenn sein Gewissen ihm sagt, dafs solches freies Werk Gott gefalle, so dafs er damit Gott Huld erweise. Serm. S. 7 „Wie ihr Gewissen gegen Gott steht und glaubt, so sind die Werke auch, die daraus geschehen.“ S. 8 „Hier kann nun ein jeglicher selbst merken und fühlen, wann er Gutes und nicht Gutes thut: findet er sein Herz in der Zuversicht, dafs es Gott gefalle, so ist das Werk gut, wenn es auch so gering wäre, als einen Strohhalmen aufheben.“ In letzterem steckt die übereilte Behauptung, nur die Liebe zu Gott sei das innere Kriterium für das Gutthun. Es genügt aber nicht, wie Luther selbst an anderen Stellen merkt, dafs wir Gott Liebe erweisen wollen, sondern es mufs uns auch etwas in uns sagen, wodurch wir das können. Dies thut das Gewissen, d. i. unser eigenes Wohlgefallen am Sittlichen. Wo das Gewissen nicht billigt oder sicher ist, da treffen wir auch nicht das Gute, das Gott gefällt. S. 15 „Zweifeln wir aber daran (dafs unser Werk Gott gefalle) . ., so ist es

der Seligkeit zu empfinden.[1]) Beeinflufst das sittliche Handeln unser Verhältnis zu Gott nicht, womit können wir es dann verbessern? Durch den Glauben. Mit dem Glauben befinden wir uns in einem ganz andern als dem moralischen Felde, nämlich im religiösen, im Felde des Abhängigkeitsgefühls. Durch ihn gewönnen wir, durch Unglauben verlören wir die Seligkeit. Solcher Glaube stehe, nach dem Anhören von Gottes Wort, trotz aller menschlichen Unfreiheit (die Luther in „de servo arbitrio" lehrt), in unserer Macht. Hätten wir ihn erst angenommen, so wirke er durch Gottes Gnade jener Unfreiheit entgegen und ermögliche das sittliche Handeln. Man fühlt sich hier fast an das System der Stoiker erinnert. Auch diese behaupteten, alles geschehe mit strenger Notwendigkeit. Trotzdem nahmen auch sie eine ähnliche innere That aus, wie Luther den auf Gott gewendeten Glauben, — den Beifall zum Zuge des Schicksals. Er liege in unserer Hand; er scheide die Weisen von den Thoren.

Mit der obigen Lehre that Luther ganz und wirklich, was die

lauter Trügerei." S. 17 „Das Werk mufs gut sein und verdienstlich, so wir (durch das Gewissen) glauben (können), es gefalle Alles Gott." Gewifs, dafs unsere Werke Gott gefallen, sind wir z. B. wenn wir die natürliche Sittlichkeit gegen die Nächsten üben (Freiheit S. 315, Serm. S. 19. S. 55), oder wenn wir Zorn, Ungeduld, Unruhe bezwingen (S. 61). (Gottes Werk ist Weisheit, Reinigkeit, Frieden. Vgl. Freih. S. 307.) So sind im besonderen die Eltern (durch ihr Gewissen) gewifs, dafs sie höhere Pflichten gegen ihre Kinder haben (S. 67), als gegen Fremde. Überall wird hier die eigene Freude am sittlich Guten als das mafsgebende Kriterium der richtigen Sittlichkeit vorgestellt.

[1]) Vgl. Freiheit S. 315 „Willst du etwas stiften, beten, fasten, so thue es nicht in der Meinung, dafs du wolltest dir etwas Gutes thun, sondern gieb es dahin frei, dafs andere Leute desselben genieſsen mögen." S. 309 „Dafs kein Werk, kein Gebot einem Christen not sei zur Seligkeit, sondern er frei ist von allen Geboten und aus lauterer Freiheit umsonst thut alles, was er thut, in Nichts, damit seinen Nutzen oder Seligkeit zu suchen." Ebensowenig wie die Rücksicht auf das Jenseits, soll uns die auf weltliche Ehren oder Gunst zum sittlichen Handeln bewegen. S. 27 „Es sind viele, die Gutes thun und Übles lassen um der Furcht vor Schande und aus Liebe zur Ehre, welches sie sonst keineswegs thäten und lieſsen. . . . Aber wir suchen jetzt, wie man rechte gute Werke thun solle. Die dazu geneigt sind, bedürfen fürwahr nicht, dafs sie mit der Furcht vor Schande und der Liebe zur Ehre getrieben werden; sondern sie haben und sollen haben ein höheres und viel edleres Treiben." Nämlich die innere Gewissens-Zuversicht zur sittlichen Wohlgefälligkeit des Werks vor Gottes Augen. Vgl. die vorige Anmerkung.

katholische Kirche im Begriffe der guten Werke nur angedeutet hatte. Er fand ein ethisch neutrales Thun, das unmittelbar auf unser Verhältnis zu Gott wirkt und eben damit das eigentlich sittliche Thun aus dem Zwange des Furcht- und Lohnglaubens entläfst. Die guten Werke der katholischen Kirche waren äufsere Handlungen, durch die der Mensch sein Verhältnis zu Gott verbessern sollte. Deren konnte man nicht genug thun, und es blieb unklar, ob sie ethisch neutral seien. Ihr Begriff verwirrte sich mit dem unserer gängen und gäben sittlichen Schuldigkeit und verdrängte ihn. Der Rechtfertigungsglaube Luthers ist eine innere Handlung. Durch ihn machen wir unser Verhältnis zu Gott ein für allemal, mit einem Schlage, richtig. Das Feld des irdisch-sittlichen Thuns hört auf, sich mit unserer Pflicht gegen Gott zu mischen. Der Mensch gewinnt wieder Zeit, sich moralich nach bestem Wissen und Gewissen auszuleben.

Das reformatorische Prinzip lehrt also, die sittlichen Handlungen (unsere Moral) für etwas theologisch Neutrales anzusehen, den Rechtfertigungsglauben (unsere Frömmigkeit) für etwas moralisch Neutrales. Dies tritt nicht überall gleich klar bei Luther hervor. Jenes ethische Prinzip ist nämlich nur eines, wenn auch das wichtigste, neben einem andern, das vom theologischen Standpunkte mehr ins Auge fällt. Luther machte schon rein theologisch einen Fortschritt gegenüber dem Katholizismus. Es ist der, dafs er die gottesdienstlichen Handlungen, die auf Erlösung abzwecken, verinnerlicht hat. Ihn leitete dabei die Parallele zum sittlichen Handeln. Auch das sittliche Handeln findet ja seinen wahren Wert nicht im äufseren Thun, sondern im Inwendigen der Absicht oder Gesinnung. Man sieht an dieser Parallele, wie bedeutsam die Verbesserung war, die hier Luther nach ethischem Muster ins religiöse Leben, das Gebiet des Abhängigkeitsgefühls, eingeführt hat (Rechtfertigungsglaube statt guter Werke). Aber weder er selbst noch seine Nachfolger haben diesen Gedanken immer gehörig von dem andern, wichtigeren Gedanken, nämlich von dem eigentlich reformatorischen Prinzip, geschieden. Letzteres ist und bleibt die völlige Lösung des sittlichen Gebiets vom religiösen (freies sittliches Handeln statt guter Werke).[1])

[1]) Z. B. heifst es Sermon S. 7, der Glaube sei der Kopf der

5. Der Leser weifs, unter welchem Gesichtspunkte wir auf das katholische und das protestantische System eingegangen sind. Sie führen jedes eine der nicht endgültigen Auffassungen, die wir anfangs angedeutet haben, näher aus. Diese Auffassungen behandeln das Problem der sittlichen Gesinnung auf religiösem Boden. Bei der einen war es unrichtig gelöst, die andere hatte es in der Schwebe gelassen. So auch hier: der Katholizismus versucht es mit einer einheitlichen religiös-ethischen Gesinnung; sie ist aber zu eng. Er verbündet Religion und Sittlichkeit; dies jedoch in der Weise, dafs sich der Abhängigkeitsglaube das sittliche Gebiet völlig unterwirft und es beherrscht. Das ethische Handeln verliert hierbei entweder sein Wesen oder seine Vielseitigkeit. — Luther trennt Religion und Sittlichkeit. Dadurch bewahrt er die Moral auf allen ihren Gebieten rein. Sie gilt nicht mehr als untergeordnetes Feld des Gottesdienstes; eher wird dieser ein nebengeordneter Zweig neben den übrigen Gebieten der Moral. Aber die religiöse und die ethische Gesinnung bleiben zweierlei, zwei Königskinder, die nicht zusammenkommen. Dort der Rechtfertigungsglaube, dafs der Gott meines Abhängigkeitsgefühls mir gnädig sei, wenn ich an ihn glaube, d. i. wenn ich im besonderen ihm Vertrauen und Liebe schenke; hier die freie Freudigkeit des Christenmenschen zu allem und jeden sittlichen Thun.

Bei Luther bleibt das, was den freien Gotteswillen bewegt und was den frei gewordenen Menschenwillen bewegen sollte, nebeneinander bestehen. Solche Trennung läfst sich nicht aufrecht erhalten. Die eigensten Erfahrungen des sittlichen Thuns drängen weiter. Sie führen zu einem moralischen Glauben an Gott. Der moralische Glaube zeigt uns den göttlichen Willen in einem neuen Licht. Ihn hat **Jesus Christus** gelehrt. Einzig auf seinem Boden läfst sich unser Problem **lösen.** Es läfst sich die Frage lösen, ob eine einheitliche Gesinnung möglich sei, die religiös und ethisch ist, und ob sie die Sittlichkeit ganz, nach allen Seiten, in sich schliefse?

Werke; ja, der Glaube, Gott sei uns günstig, ist der Kopf der religiösen Werke. Aber der Kopf der moralischen Handlungen ist das Gewissen, nämlich in Luthers Sprache die feste Zuversicht, dafs gerade diese und keine anderen Handlungen Gott gefallen. Glaube, religiöse Liebe, Gewissen gehen bei Luther durcheinander.

B. Die Lösung des Problems auf dem Boden des moralischen Glaubens an Gott.

1. Wir haben öfters neben dem religiösen noch den moralischen Glauben genannt. Wie unterscheiden sich jene beiden Arten, an Gott bezw. über Gott zu glauben? Wir wollen es erläutern.

Der Mensch kann auf drei Wegen zu Gott kommen: aus den Erfahrungen seines Fühlens heraus — der religiöse Gottesglaube —, aus denen seines Denkens — der logische Gottesglaube —, und aus denen seines Wollens — der moralische Gottesglaube. Sowohl in unser Fühlen nämlich, wie in unser Denken, wie in unser Wollen reicht etwas von unserer Jenseitigkeitsanlage hinein. Diese gründet in dem metaphysischen Verhältnis, in dem wir zu Gott stehen. Wir stehen zu Gott in dem Verhältnis, dafs wir das endliche, geschaffene Sein sind, während er die unendliche Ursache von unserm und allem endlichen Sein ist. Dies metaphysische Verhältnis ist von unsererer Seele unabtrennbar und ihr wesentlich.[1]) Es gehört zum Leben der Seele und deutet sich in jedem Gebiete seelischer Äufserungen durch gewisse Spuren an. Im Gebiete des Fühlens verrät es sich dadurch, dafs wir ein Gefühl besonderer Art, das Abhängigkeitsgefühl,[2]) erleben. Durch mehr aktive seelische Leistungen drückt sich im Denken und Wollen aus, dafs wir von Gott und auf Gott hin geschaffen sind. Im Gebiet des Denkens bewirkt unsere verborgene Beziehung auf Gott, dafs wir in kausalen Urteilen denken können. Im Gebiet des Willens entspricht ihr, dafs wir mit unserm Wollen nicht bei unserm Ich stehen bleiben, sondern imstande sind, Fremdwerte zu wollen. Hierbei haben weder das Abhängigkeitsgefühl, noch das kausale Denken, noch das Wollen von Fremdwerten Gott zu ihrem nächsten Gegenstande. Sie wenden sich vorher allerlei endlichen Personen und Dingen zu. Aber Gott ist der höchste Gegenstand jener drei Seelenthätigkeiten. Auf ihn werden wir mit unserm Fühlen, Denken und Wollen zuletzt

[1]) Vgl. meine „Psychologie des Willens“ § 6: Theorie der Menschennatur.

[2]) Dies Gefühl knüpft sich insbesondere an die unfreiwilligen, unabwendbaren Erlebnisse des Geborenwerdens und des Sterbens.

unvermeidlich geführt. Das Abhängigkeitsgefühl erreicht Gott in der religiösen, das kausale Denken in der wissenschaftlichen, das unselbstische Wollen in der sittlichen Weltanschauung. Es ist nicht gut, wenn sich die Erfahrungen dieser drei Wege zu früh mischen. In der Geschichte haben sie es nur zu oft gethan. Dadurch sind das logische Denken und das ethische Wollen lange Zeit hindurch um ihr eigenes Gottesbekenntnis gekommen. Man hat sie ohne weiteres in das Gebiet des religiösen Glaubens hineinverflochten, — eine verhängnisvolle Unterordnung, die nur verwirren konnte. Denn dem Gebiet des religiösen Glaubens liegt eben nur eine einseitige Erfahrung, die des Abhängigkeitsgefühls, zu Grunde. Auch entspringt allein diesem Glauben, bezw. es entspringt allein dem Abhängigkeitsgefühl das Bedürfnis nach einem besonderen Gottesdienst.

Die Erfahrung des Abhängigkeits**gefühls** (weder unser Eintritt ins Leben noch der Austritt daraus steht in unserer Hand) lenkt die Menschen unstreitig am unmittelbarsten auf Gott. Jenes Gefühl führt sie dazu, ein göttliches Wesen oder mehrere anzunehmen, längst ehe das wissenschaftliche oder sittliche Nachdenken darauf stöfst. Dieselbe Erfahrung weckt den Wunsch zu einem Thun und Handeln, das unserer Abhängigkeit entspricht. Wir bestreben uns, jenen Gott des Abhängigkeitsgefühls (oder religiösen Glaubens) zu verehren, ihn durch unsere menschlichen Zeichen unserer Scheu und Liebe (Ehrfurcht), unserer Ergebung und unseres Vertrauens zu versichern. Hierbei tritt im Gottesdienst der Einen mehr das Element der Furcht, in dem der Andren das der Liebe hervor: immer stellt man sich Gott dabei als ein Wesen vor, dessen Wille dem unsern inkommensurabel gegenübersteht; mag man sich im übrigen denken, dafs er erkennbar oder unerkennbar, uns günstig oder ungünstig ist, sich durch Gebete, Opfer, Gelübde u. dgl. beeinflussen läfst oder nicht. Gottesverehrung in diesem Sinne ist eine einzelne, bestimmte Art des Hingabethuns. Sie ist ein sittliches oder auch selbstisches Geschäft neben allen übrigen: neben dem Dienste in der Gemeinde, neben der Erfüllung der Familienpflichten, neben der Pflege von Kunst, Wissenschaft u. a. Wir thun hier nichts weiter, als dafs wir in einer besondern Weise unsere besondere persönliche Beziehung zu dem höheren Wesen, auf das uns

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

das Abhängigkeitsgefühl hinweist, pflegen. Auch tappen wir dabei über die Art und Weise, wie jener Gottesdienst am besten geschieht, ein wenig im Dunkeln. Befragen des göttlichen Willens durch Zeichen, Orakel, die Überlieferung, dafs er sich dereinst offenbart habe, müssen hier aushelfen.

2. Der zweite Weg, wie wir zu Gott kommen, ist der des **Denkens.** Im Abhängigkeitsgefühl fühlen wir uns unmittelbar auf Gott bezogen. Unser Denken gelangt erst durch einen viel längeren Prozefs zu Gott. Es erreicht ihn (unter anderm) mittelst der Vorstellung, dafs es eine oberste Ursache für alles Sein und Geschehen geben müsse. Das ist freilich ein Gedanke, dessen logische Ausführung mancherlei Schwierigkeiten unterliegt. Zudem gilt es, ihn mit unseren Erfahrungen auszugleichen, auch mit solchen, die ihm scheinbar widersprechen. Aussicht, die Schwierigkeiten zu lösen, winkt nur, wenn wir die Dinge unbefangen durchdenken. Jede vorgefafste Meinung hingegen erzeugt neue Schwierigkeiten.

Hier beginnt die Gefahr, die unserm denkenden Erfassen Gottes vom Gebiete des religiösen Glaubens droht. Hat uns doch das Abhängigkeitsgefühl längst vorher zu Gott geführt! Kein Wunder, dafs wir fort und fort geneigt sind, mittelst der Erfahrungen des Abhängigkeitsgefühls das wissenschaftliche Denken zu bevormunden. Wir sind nur zu oft vorschnell und fahren in den Apparat des logischen Denkens mit den Ideen über Gott, Weltlenkung und Unsterblichkeit hinein, in denen sich jenes Gefühl befriedigt. Lassen wir diesem den Vortritt, so verfallen wir in ein Denken, das in edelster Absicht vorurteilsvoll ist und darum logisch gefährlich, ja schädlich und ungesund wird. In einer ganzen Epoche der Wissenschaft hat man es nicht anders gemacht. Das war die Zeit der Scholastik, wo es hiefs: ich glaube, damit ich einsehe. Man wollte, mit andern Worten, nur das als wissenschaftliche Wahrheit gelten lassen, wovon man schon vorher im religiösen Glauben überzeugt war.

Das war Schein- und After-Wissenschaft. Sie betrog unsern lieben Herrn im Himmel um einen neuen Zugang zu sich, den er den Menschen offen halten wollte. Sie sollten, wollte er, ihn auch aus dem Denken kennen lernen. Wenn aber das Gefühl das Denken meistern will, so giebt es eben nichts Neues, was uns dieses rein wissenschaftlich über

Gott sagen könnte (logischer Gottesglaube). Da wird die eigne Sprache des denkenden Geistes, der doch auch aus Gott ist (vgl. S. 344), durch das Tönen des Gefühls ausgelöscht. Er ist nun dem Gefühl nur Diener und kein selbständiger Mitarbeiter. Auf denn, löst die intellektuelle Arbeit auch vom religiösesten Gefühle, damit euer Denken um so unabhängiger rein wissenschaftlich von Gott zeugen lerne! In seinem eigensten Gebiete, indem es alle Erfahrungen logisch verarbeitet, ringe es sich zur Höhe des Ewigen auf! Ist das kausale Denken von Gott, so wird es gewifslich zum Urquell des Seins hinführen.

Nicht als ob man auch nur diese Gewifsheit aus der Religion schöpfen dürfte. Aus den eignen Erfahrungen der Wissenschaft möge man jenen Ausgang erwarten. Wenn man das nicht kann, dann lieber ein zweifelndes und verzweifelndes, als ein verlogenes Denken! Dann hätte der, der Gott nicht denken lernen kann, noch immer die Zuflucht zu ihm durch das Abhängigkeitsgefühl. Indessen, alles deutet darauf hin, dafs wir allerdings dabei sind, Gott denken zu lernen. Wir finden zu ihm den wissenschaftlichen Weg, auch wenn er durch Zweifel geht. Schon ebbt die Hochflut der mechanistischen Welterklärung zurück. Inseln und Eiländer werden sichtbar, an denen wir merken, es gehe in der Welt auch geistig zu.

3. Die Sittlichkeit endlich ist das eigenste Gebiet unseres Willens. Auch das innerste des **Willens** ist in Gott geboren (vgl. S. 344, 200) und kann uns darum abermals einen neuen, selbständigen Zugang zum Quell alles Lebens erschliefsen. Und was ist das Innerste des Willens? Die sittliche Regel der Selbstlosigkeit. Wir sind nichts, sagt diese Regel; also mufs ein Anderes über uns Alles sein. Zu dem gleichen Schlufs drängen die übrigen sittlichen Erfahrungen. Man denke an jenes eigentümliche Erleben persönlichen Werts beim sittlichen, persönlichen Unwerts beim widersittlichen Handeln. Dieser Wert und Unwert wird uns nicht angethan, sondern wir geraten in ihn hinein und spüren ihn hier wie Gottesferne, dort wie Gottesnähe (vgl. S. 80, 85 f.). Man denke auch, wie es uns geht, wenn wir vor der Frage stehen, ob das, was unser synthetisches Vorziehen als sittliche Würde erscheinen läfst, solche sei (vgl. S. 35)? Ein unauslöschliches Verlangen regt sich da, dafs sittliche Würde nicht blofs einen subjektiven Ton in uns, sondern einen objektiven in der Welt habe. Dies alles sind

Erfahrungen ethischen Gehalts, die einen neuen Zugang zu Gott öffnen. Sie weisen auf ein Wesen hin, dessen unendlichem Willen die Einrichtung unseres endlichen Wollens, dessen Heiligkeit unsere Sittlichkeit entspricht. Wir fassen nun auf einmal, an der Hand jener sittlichen Erlebnisse, das göttliche Wesen in einer Klarheit und Wärme, wie sie kein Abhängigkeitsgefühl und kein ursächliches Denken gestattet.

Und doch hat es Blinde gegeben, die diesen Zugang, der uns zu Gott aus dem Gebiete des Willens offen steht, verschütten wollten. Sie wollten ihn durch willensfremde Sittenregeln verschütten, die uns nach ihnen erst der religiöse Glaube, der Sprösling des Abhängigkeitsgefühls, geben müfste. Nichts Herrlicheres, als jene dreifache Offenbarung, in der uns Gott als Fühlende, Denkende und Wollende zu ihm führt. Aber diese erhabene Harmonie wollten thörichte Menschen stören, denen der Ton des Gefühlsglaubens allein aufgegangen war, und die nun nach ihm die ganze Melodie stimmen wollten. Lasset uns lieber begreifen, dafs es der echten Sittlichkeit, wie der echten Wissenschaft geht: beide müssen frei von unserm Erstlingsglauben sein, damit wir aus ihnen neu und inniger glauben lernen. Hier ist die Lehre unseres Erlösers vorbildlich. Er erlöste die Menschen von Auswüchsen des Abhängigkeitsgefühls. Die Armen und Elenden, denen er ihre Gotteskindschaft predigte, waren die, die der Bann der Furcht befangen, die Bande des Gesetzes gefangen hielten.

4. In Christi Lehre sind das katholische und das protestantische Prinzip verbunden: einerseits die Tendenz, eine einheitliche sittlich-religiöse Gesinnung herzustellen, andererseits die Tendenz, das moralische Thun frei, rein und vielseitig zu erhalten, es nicht in der Frömmigkeit untergehen zu lassen. Man kann den Grundgedanken der synoptischen Evangelien in zwei Sätze zusammendrängen!

a) Gerade die bewufste Aufnahme unserer ganzen natürlichen Sittlichkeit ist der rechte Gottesdienst;

b) folglich darf jeder besondere Gottesdienst aus dem sittlichen Thun verschwinden.

Die Sätze lösen unser Problem von der selbstlos-sittlichen Gesinnung auf religiösem Boden.

Und die Brücke zu solcher Lösung?“ Das Reich Gottes kommt nicht mit äufserlichen Gebärden. Man wird auch nicht

sagen: siehe hier oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!“ (Luc. 17, 21—22.) Das heifst: das sittliche Gesetz in unserm Willen, lehrt der moralische Glaube, ist von dem göttlichen Willen nicht verschieden. Es ist sein eigen Bild, das der Allgütige und Allgerechte in uns mit diesem Gesetze (den beiden synthetischen Vorziehensnormen)[1]) hineingelegt hat. In jeder sittlichen Aufgabe, die aus jenen Normen hervorgeht, ertönt daher der Ruf Gottes, und er ertönt in keiner anderen Weise. Gott selbst lädt uns in unserm Willensgesetz zum moralischen Handeln. Dies ist schon Gottesdienst und der einzige, der ethisch möglich ist. Aller besondere Gottesdienst verliert daneben seinen Sinn; er wird zu einem künstlichen gegenüber jenem natürlichen.[2]) Solcher Gottesruf, der dasselbe wie Normruf ist, kündigt sich uns in jeder scheinbar geringsten sittlichen Aufgabe, die uns vorkommt, an. Ebendeshalb gilt aller Fremdwert zunächst gleich; jeder ist ein Gotteswert, in dem sich uns Gott selber gleichsam anbietet: „Was ihr gethan

[1]) Dafs die zweite synthetische Willensnorm die der Güte und Liebe, die erste die der Gerechtigkeit ist, bedarf nach allem Vorangegangenen keines weiteren Worts.

[2]) Das, was man heute „Gottesdienst“ nennt, enthält drei sehr verschiedene Elemente. a) Ceremonien, zu dem Zwecke, besondere Gnade vor Gott oder besondres Verdienst vor Gott zu erlangen. Diese sind dem moralischen Gottesdienst fremd. Kant bezeichnet sie als Zauberei. b) Den Ausdruck menschlicher Stimmungen gegenüber Gott. Es ist vielen — nicht allen — religiösen Gemütern ein Bedürfnis, derartige Stimmungen in besonders feierliche Worte und Formen zu fassen. In solcher Gebetsform äufsert sich gern das Gefühl menschlicher Nichtigkeit vor Gott (vgl. den 90. Psalm) oder das Vertrauen des Geschöpfs zum Schöpfer, was das Leben und Sterben auch bringe (vgl. Röm. 8, 38—39; 14, 8), oder der Dank gegen Gott, sofern dieser als sittlicher Lenker erlebt oder gedacht wird. c) Liebesdienst des Predigers gegen die Mitmenschen, denen trotz vorhandenen Bedürfnisses die Zeit oder Fähigkeit mangelt, ihr Herz in eigner That zu Gott zu erheben und ihr irdisches Erleben unter Ewigkeitsgedanken zu stellen. Hier liegt eine der vielen Aufgaben gegen unsern Nächsten vor, in deren Erfüllung die moralische Gottesverehrung besteht. Den religiös Bedürftigen unter den Nächsten sollte der „Gottesdienst“ dienen. Der feierliche gemeinsame Ausdruck religiöser Stimmungen unterstützt den Prediger hierbei. Beides, Wort und Stimmung, wirken zusammen, um in empfänglichen Seelen den demütigen und doch liebesgewissen, zugleich sittlichkeitsbereiten Aufblick zu Gott hervorzubringen. Freilich besteht die Gefahr, dafs dieser Aufblick ebenso flüchtig bleibt, wie er ihnen aus eigner That unmöglich war.

habt Einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir gethan" (Matth. 25, 40).

So hat es Christus zu einer Zeit gelehrt,[1]) wo dem jüdischen Volke alle Sittlichkeit über einem toten Knechtsgehorsam gegen Gott erstarrt war. Er gab dem Menschen das so unverstandene Wort vom heiligen Geiste. „Dem Geiste der Wahrheit, den die Welt nicht kann empfangen; denn sie siehet ihn nicht und kennet ihn nicht. Ihr aber kennet ihn, denn er bleibet bei euch und wird in euch sein" (Ev. Joh. 14, 17). Der heilige Geist ist Gottes Ebenbild in uns. Es ist das Gesetz unserer sittlichen Willensnormen, zu dessen Bewufstsein die meisten Menschen (Welt) noch nicht erwacht sind. Dafür, dafs sie dies Gesetz, ihre innere Wahrheit, lieben und erkennen,[2]) müssen sie gleichsam von neuem geboren werden, d. h. sie müssen ihre Furcht, ihren Hochmut und ihre Selbstischkeit ablegen. Das geschieht im Vorgange der Sinneswandlung (vgl. oben S. 67 f., 86, 262 f.). Durch ihn werden sie sich jener Ewigkeitsanlage in ihrem Irdischen rein bewufst. Eine freie Freudigkeit, dieser zu folgen, regt sich, und in der wissen sie sich fortan getröstet, d. i. einig mit Gott.[3]) Gott gilt ihnen nun nicht mehr als ein zürnendes Wesen jenseits von ihnen, an das sie knechtisch glauben müssen. Sie vernehmen seine heilige Stimme in sich, hören und lieben sie um ihrer selbst willen. Solches neue Wesen des Geistes macht sie von jedem äufseren Gesetze frei.

Denn das gebotene Gesetz, so weit es sittlich ist, enthält nur abgeleitete Vorschriften. Sie beruhen zwar auf den primären synthetischen Vorziehensakten, geben aber über diese selbst keine Klarheit. Sie setzen die Willensnormen stillschweigend voraus, ohne sie zu nennen. Wer jene primären

[1]) Christus hat a) als der Erste die Gotteskindschaft der Menschen gefühlt und gelehrt. Er hat b) den moralischen Glauben an Gott gepredigt, nur dafs er blofs einen Zweig der Moral kannte. Wir hören bei ihm von altruistischer Sittlichkeit, nicht aber von den beiden Arten der impersonalen Sittlichkeit, nämlich nicht von der Hingabe für ideelle Werte und für soziale Ganze. Er hat c) auf das klarste betont, dafs das Wesen der Sittlichkeit nicht in legalem Thun, sondern im freien Innersten der Gesinnung zu suchen ist.

[2]) „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig."

[3]) Sinneswandlung (*μετάνοια*) ist Entschlufs zur inneren Wahrheit. Der Zug zu Gott wird nicht mehr als ein unbestimmtes Treiben und Drängen erlebt, sondern als die bewufste Liebe zu sittlichen Vorziehensakten.

synthetischen Vorziehensakte nicht bewufst nacherlebt, dem bleibt daher das Sittliche in den Geboten ewig fremd, es bleibt ihm ein toter und seine sittliche Selbständigkeit tötender Buchstabe. Nur die Furcht bringt ihm das gebotene Gesetz nahe, oder ihn trägt bestenfalls eigne zufällige Neigung gleichsam blind der oder jener unter den befohlenen Vorschriften mehr entgegen, als anderen. Der Geist des ganzen Gebote-Gesetzes ist ihm hingegen noch nicht aufgegangen, die innere sittliche Selbständigkeit noch nicht erwacht. Er verhält sich zu diesem Ganzen etwa wie zu einem mathematischen Lehrsatze, dessen Inhalt er kennt, ohne ihn einzusehen, weil ihm die Axiome nicht gegenwärtig sind.

Ganz anders, wenn er sich der primären synthetischen Vorziehensakte bewufst geworden ist, auf denen alle sittlichen Vorschriften beruhen und allein beruhen können. Dann steht er nicht mehr unter, sondern über dem gebotenen Gesetze; genau so, wie wir gesehen haben, dafs der sittliche Freigewordene über der öffentlichen Meinung steht (vgl. oben S. 148). Jetzt begreift er den sittlichen Sinn der Gebote und befolgt ihn schon von selbst, so weit er irgend kann. Ja, er thut aus dem freien selbständigen Geiste der Sittlichkeit heraus mehr, als das Gesetz vorzuschreiben vermag. (Man denke an die Bergpredigt gegenüber den zehn Geboten.)[1] Eben das läfst ihn dem äufseren Zwange der Gesetze, wo sie nicht sittlich sind, widerstehen. Wie vom äufseren (nicht vom inneren, sittlichen) Zwange des Gesetzes, macht die Sinneswandlung von jedem besondern Gottesdienste frei. Der Gottesdienst derer, die im Geiste neugeboren sind, ist Normdienst, ist Bereitwilligkeit zu jeglicher sittlichen Aufgabe, die an sie herantritt. Streiten mehrere Aufgaben, so üben die Wiedergeborenen denselben Normdienst, indem sie gewissenhaft wählen. Nicht der Sturm der Neigung oder der äufseren Umstände bedingt ihre Wahl, sondern der ethische Gesichtspunkt. Ihre und unser Aller sittliche Gesinnung verlangt, auch die stärkste Stimme der Neigungen hintansetzen zu können, wenn diese zu einer mindern sittlichen Pflicht ertönt. Wir sollen nicht ihr, sondern der schwächeren Neigung folgen, sobald die Pflicht, zu der die schwächere Neigung ruft, höher ist. „Wer Vater oder Mutter mehr liebt, denn mich, der ist meiner nicht wert; und wer

[1] „Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen."

Sohn oder Tochter mehr liebt denn mich, der ist meiner nicht wert. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert." (Matth. 10, 34, 37.)[1])

5. Hiermit ist das richtige Thun gegen Gott gefunden. Es ist sittliches Thun im vollsten Umfange. In diesem Umfange setzt es moralischen Gesinnungswandel voraus. Das heifst, der Mensch mufs zu jener Liebe der sittlichen Wahrheit erwacht sein, die wir als das A und O der Sittlichkeit bezeichnet haben. In dieser Liebe zur sittlichen Norm besteht der allein **ethische Geist,** der Geist innerer Wahrheit. Wir können uns in ihm ethisch erneuern, ohne religiös „wiedergeboren" zu werden. Ebenso, sahen wir, kann man fromm, d. h. der Abhängigkeit von Gott (vielleicht bis zum Zauberglauben, ja bis zum Rechtfertigungsglauben an Gottes unbedingte Nachsichtigkeit wegen dieses — Glaubens) bewufst sein, ohne sich sittlich zu vertiefen.[2]) Bei solchem ethischen Gesinnungswandel ohne Gottbewufstsein bemerkt oder würdigt man die inneren Erfahrungen nicht, die uns lehren, im sittlichen Normruf Gottes Aufforderung zu vernehmen. Der moralische Gesinnungswandel kann sich aber mit religiöser Vertiefung verbinden und thut es oft. Dann wird die ethische Gesinnung durch **religiöse Merkmale** bereichert. Ihr gesellt sich nämlich Demut bei, jene

[1]) Vgl. Don Lorenzo's Verhalten in Echegaray's „Wahnsinn oder Heiligkeit."

[2]) Zu glauben, dafs nur solcher Glaube selig macht, führt sogar gelegentlich a) dahin, dafs sich der Gläubige über andre Menschen erhebt. Sich selbst rechnet er sein Glaubenkönnen als grofses Verdienst auch vor Gott zu. Oder er sieht darin, dafs er glauben kann, eine ihn auszeichnende Gnade Gottes. In beiden Fällen sieht er auf Andre herab, die nicht ganz ebenso glauben können oder wollen. Letzteres setzt er immer voraus, als ob es nicht auch ein Gewissen im Kopfe gäbe. Er richtet über diese Andern, wie er sie für „gerichtet" hält. Aufserdem schläfert leicht b) die Gewifsheit des Verdienstes durch Glauben — eine Gedankenthat (s. S. 258) — in denen, die nicht sehr über sich wachen, die sittliche Spannkraft ein, sich vor Lügen des Bewufstseins zu hüten. Zu denken, dafs einem auf jeden Fall vergeben ist, erspart die Mühe, ernstlich darüber klar zu werden, was an einem vergebungsbedürftig ist — die Gefahr der Selbstgerechtigkeit. Endlich bringt c) solcher Glauben an Verdienst durch Glauben manche Menschen in die Gefahr der Streberei vor Gott, bezw. einer suchenden Gottessucht nach inneren Erhebungen (vgl. S. 251). Dazu nährt er d) leicht eine anspruchsvolle Vertraulichkeit mit Gott und läfst der Demut vergessen, die uns vor dem Unendlichen, bei allem Vertrauen, gebührt.

Ehrfurcht vor Gott, die aus dem Gefühl der Ohnmacht gegenüber dem Schöpfer stammt. Nur dafs sich die Demut unter dem Einflusse der moralischen Erfahrungen verklärt. Sie wandelt sich aus einem knechtisch-fürchtenden in einen freien, vertrauenden Geist. In ihm sind wir, was auch kommen mag, der Liebe Gottes gewifs, bereit zum Leben, bereit zum Sterben, bereit vor allem zur vollen und ganzen Sittlichkeit. Diese ist selbstlose Hingabe in allen Gebieten des Lebens. Sie ruft zum altruistischen Dienst an Mitmenschen, zum sozialen an Gemeinschaften, sie fordert die Pflege logischer Wahrheit in der Wissenschaft, edeln Schönheitssinns in der Kunst. Sie ruft jeden nach seiner Begabung in diesem ganzen Kreis auf seinen besonderen Platz und einigt alle Berufe in dem Gedanken des Normdienstes. Er ist, erkennen wir nun, der einzig wahre und gottgewollte Gottesdienst.

XIII. Pflichtenkonflikt.

§. 34. Das Verhalten beim Streite sittlicher Aufgaben.

1. Der Leser weifs nun, worin die selbstlos sittliche Gesinnung besteht. Nicht darin besteht sie, dafs man einem losgelösten (transscendenten) Sittlichkeitsschema für sich folgt. Sie ist Liebe zu allen und den verschiedensten Aufgaben, zu denen uns das (immanente) synthetische Vorziehen ruft. Wir lassen uns in solcher Liebe bewufst von unseren Willensnormen leiten, sofern sie konkret gebieten. Wir zwingen uns also nicht zu ihnen, wie sie abgetrennt für sich sind, — das hätte keinen Sinn. Nein, wir folgen dem synthetischen Vorziehen, das uns an der Hand unselbstischer Neigungen führt, und zwar folgen wir seinem Winke in allen unseren unselbstischen Neigungen. Damit üben wir zugleich sittlichen Gottesdienst. Er ist kein einzelner und gesonderter; die Bereitwilligkeit zu jeglicher moralischen Aufgabe macht ihn aus. Diese Bereitwilligkeit ist aber freilich erst das eine Stück der selbstlos-sittlichen Gesinnung.

Das andere ist, dafs man unter den verschiedenen Aufgaben diejenige voranstellt, die sich bei sittlicher Überlegung als die höchste erweist.

Mit der Absicht, beim Streite mehrerer Aufgaben die sittlichste zu wählen, greift man in ein Gebiet hinein, in dem Dunkel herrscht. Das synthetische Vorziehen sagt ja immer nur, was sittlich ist: das Wollen persönlichen Werts gegenüber dem Wollen zuständlicher Werte, das Wollen von Fremdwerten gegenüber allem selbstischen Wollen. Welchen aber von den verschiedenen Person- und Fremdwerten zu wollen sittlicher ist, darüber entscheidet das synthetische Vorziehen unmittelbar nichts. Es läfst uns im Konflikt der Pflichten, sobald diese streiten, gleichsam stehen. Wir hatten es mit solchem Konflikt schon in der Personwertmoral zu thun. Dort zeigte sich ein sehr einfacher Weg, aus dem Konflikt herauszukommen. Die Akte sittlichen Lieberwollens selber gaben hier den richtigen Wink (S. 138f.). Dieselbe Regel nämlich, nach der sie dem Wollen als solchem Würde aufprägen oder versagen, liefs sich benutzen, um auch die Gegenstände des Wollens in sittliche Rangunterschiede zu bringen. Wir leuchteten gewissermafsen mit dem Lichte der Normen bewufst weiter. Wir nahmen den natürlichen Vorzug, den unser Willensgesetz an den persönlichen vor den zuständlichen Werten stiftet, zum Muster für neue sittliche Urteile. Auf diese Weise klärte sich das Dunkel der Konfliktfälle in der Personwertmoral auf, und es gelang, den sittlichen Rang der Personwerte untereinander abzuwägen. Hierdurch hatten wir auf dem Gebiete der sittlichen Selbstbejahung den Begriff des wahren Personwerts gewonnen. In der Lehre von der sittlichen Selbstverneinung ist zu hoffen, dafs sich uns ebenso der Begriff einer höchsten sittlichen Aufgabe schenkt. Auch hier sind vielleicht neue sittliche Urteile bezüglich der Fremdwerte untereinander möglich, Urteile, die wir aus dem Grundaxiom ableiten können, dafs unselbstisches Wollen über allem selbstischen steht.

Martineau (a. a. O. II. S. 269, 284) hat diese Beflissenheit getadelt, in solcher Absicht auf die Regel der Sittlichkeit selbst zu sehen. Die wahre Willenszucht liege in der ungesuchten Handhabung der Überraschungen, die uns der mannigfache Widerstreit dessen, was uns ohne unsere Absicht aufstofse, und dessen, was wir beabsichtigen, bringe. Es sei ethisch ein

übel Ding, uns vor den unvorhergesehenen Pflichten zu scheuen und alles zur Sache bewufsten Wählens zu machen. Die selbstaufgelegte solle der natürlichen Notwendigkeit weichen. Diese sei die beste Schule des freien Willens.

Ein Denker mit dem System Martineau's hatte gut so schreiben. Nach ihm soll uns ein eigner moralischer Sinn (sense of right preference) in jedem Falle schon von selbst anzeigen, wo das höhere und das geringere sittlich Gute liegt. Solchen Sinn aber besitzen wir nicht; es giebt nur sittliche Willensnormen und das lautere Gefallen an ihnen. Da müssen wir uns ganz notwendig auf dieses letztere besinnen, um nicht blindlings zwischen mehrerem Sittlichen hin- und hergeworfen zu werden. Auch der Weiseste kann nicht immer Pflichten vereinigen nach der Regel, das eine zu thun und das andere nicht zu lassen. Oft genug mufs er das eine lassen, um das andere thun zu können. In solchen Fällen bleibt nur übrig, der bewufsten Liebe zu unserer inneren Wahrheit zu gehorchen. Nur der helle Blick auf sie kann da richtig leiten. Keine andere Fackel, insbesondere kein moralischer Sinn, hellt sonst das zweifelhafte Gebiet der Pflichtenkonflikte auf. So ist denn unter diesem Gesichtspunkte die Frage gar nicht zu umgehen: wenn mehrere sittliche Aufgaben streiten, zu denen uns unselbstische Neigung mahnt, welche ist die höchste? Welche Aufgabe sollen wir, **wenn es nicht anders geht,** beiseite lassen, um dafür die andere als die gröfsere Pflicht aufzunehmen?

2. Freilich ist dies eine gefährliche Frage für den, der die sittliche Gesinnung nicht hat. Er überhört nur zu gern das Wörtchen „wenn es nicht anders geht." Um sich seinen sittlichen Aufgaben auf bequeme Weise zu entziehen, möchte er die Fälle des Pflichtenkonflikts mifsbrauchen. Er nutzt sie, dafs sie ihm zu Lügen des Bewufstseins herhalten, er bedient sich ihrer, um sich vor sich selber zu verstecken.

Jemand sieht z. B. einen Ertrinkenden. Er könnte ihn nach eigner Voraussicht, wenn auch nicht ohne Gefahr, retten. Statt zuzuspringen, sagt er sich: „komme ich bei der Rettung um, so verliert das Vaterland meine Dienste. Dessen Wohl geht über das Wohl eines Einzelnen. Folglich thue ich besser, mich für das Vaterland aufzusparen." Solcher Erwägung sieht man auf zehn Schritte die Bewufstseinslüge an. Nicht das

Wohl des Vaterlands gegen das eines Einzelnen mifst der, wer so denkt. Er mifst seine eigne werte Person gegen die Person eines Mitmenschen. Er handelt in Wahrheit selbstisch, beschönigt das aber vor sich, als diene er selbstlos einem höheren Fremdwerte. Als ob nicht das Vaterland an dem Andern wahrscheinlich mehr verlöre! Denn dieser Sophist, bei dem das falsche Auge der Selbstsucht so hervorlugt, ist nicht viel wert. Er wird später, wo es darauf ankommt, auch seinen Staat mit Lügen des Bewufstseins in Stich lassen. Wahre Hingabepflicht, wird er sich erinnern, liege nur da vor, wo Neigung spricht. Und so wird er sich einst einreden, eigentlich gar nicht für die schwere, ihm jetzt so unangenehme Pflicht, zu der ihn das Vaterland fordert, innerlich, durch Neigung, berufen zu sein. Diese Pflicht gehe ihn in dem Augenblicke, wo er keinen Geschmack daran finde, nichts mehr an.

Für jeden, der so denkt, ist das Problem der höchsten sittlichen Aufgabe nicht spruchreif. Erst thut alle Selbstischkeit ab, dann geht mit reinem Herzen an diese neue Frage! Werdet zuvor Menschen eurer unselbstischen Neigungen. Lernt die Fremdwerte, die sie euch vorhalten, gegen eure Eigenwerte nicht hintanzusetzen. Hernach mögt ihr fragen, welchen von mehreren Fremdwerten ihr den anderen vorziehen dürft und sollt!

Sehen wir noch weiter zu, wie sich die Selbstischen entschuldigen, indem sie Pflichtenkonflikte vorschützen! Angenommen, es sei besser, die grofsen Kulturgüter Wissenschaft, Kunst u. dgl. zu pflegen, als mehr oder weniger Mitmenschen altruistische Liebesdienste zu erweisen: dürfte darum z. B. ein Künstler Weib und Kind vernachlässigen, um seinem Berufe besser leben zu können? Er glaubt, dies seiner Göttin, der Kunst, schuldig zu sein; hinter der Rücksicht auf sie müsse die andere Pflicht zurückstehen. Allein er irrt sich; nicht vielleicht im Prinzip, um so ärger in der Anwendung. Die Kunst leidet nicht, wenn er sie in den Fesseln der Familie nicht so pflegt, wie er sonst wohl könnte. Wohl aber leiden im andern Falle seine Angehörigen. Der Konflikt fremder Werte, den er voraussetzt, liegt also gar nicht vor. Mit einem Leiden der Kunst verwechselt er sein eignes. Ihn beschwert es, dafs er sich seiner Kunst nicht mehr so frei wie früher widmen kann. Aber dann hätte er sich vorher nicht binden und nicht seine künstlerischen Aufgaben durch andere unnötige vermehren sollen.

Sein Leben durfte wahrlich ein Opfer für die Kunst sein. Nicht unwert eines Edeln ist es, darüber den Zug des Herzens zu einem andern Wesen schweigen zu lassen und einsam den Weg zur Gröfse zu gehen. Die Pflege der Kunst, der Wissenschaft, des Priesterberufs u. s. w. wünscht in der That nicht die Teilung mit altruistischer Hingabe.[1]) Aber sie verträgt sie. Deshalb gebot, verbot ihm aber auch nichts, neben seinen künstlerischen Pflichten die von Liebe und Ehe aufzunehmen. Hat er die letzteren, die zu unseren allerpersönlichsten und allerunabgebbarsten gehören, erst einmal aufgenommen, so bleiben sie freilich an ihm haften. Er mag nachträglich unter solcher Teilung seiner Pflichten leiden; seine Angehörigen dürfen das nicht entgelten. Von ihrem Wohl darf er die Kosten seiner höheren Aufgaben nicht bestreiten (vgl. S. 213f.).

Eine Änderung des Beispiels, um ein Mifsverständnis abzuschneiden! Eltern, deren Mittel es gestatten, wünschen nicht, dafs ihr Sohn einen Künstlerberuf ergreift. Diesen treibt dazu eine mächtige Neigung. Darf er seiner Naturgabe folgen, ob es auch die Eltern schmerzt? Ja und Nein. Nein, sofern er blindem Triebe, nicht sittlicher Erwägung nachgäbe. Ja, denn die Eltern sollten seine Wahl billigen. Was sie schmerzt, schmerzt sie selbstisch, es ist ein ungerechter Schmerz (weltliche Traurigkeit).

3. Uns wird sich als die höchste sittliche Aufgabe die erweisen, einem sozialen Ganzen zu dienen. Ein Feld hehrster Selbsthingabe für sittlich Reife, für die Unreifen ein Feld der furchtbarsten Fehldeutungen. Sie sind nicht reinen Herzens genug, und darum mifsverstehen sie zum drittenmale die Lehre vom Pflichtenkonflikt; gerade hier sollte er am wenigsten mifsverstanden werden. Sie dürften, meinen sie, dem höchsten Fremdwert **andere Menschen** opfern. Darum handelt es sich gar nicht. Die Frage des Pflichtenkonflikts, die uns beschäftigt, hat einen andern Sinn. Ihr Sinn ist, welchem von mehreren Fremdwerten die **Wählenden selber** dienen und sich hingeben sollen, falls ihnen verschiedene unselbstische Aufgaben möglich sind. Liegt der Fall des Widerstreits vor, schliefst das Einstehen für den einen unselbstischen Wert aus, für den andern einzutreten, wohl, dann kann die Antwort nur lauten: mögen die Wählenden frei und ohne Fanatismus dem Rufe des höheren Fremdwerts folgen und sich ihm weihen. Aber Andre in

[1]) Das hat die katholische Kirche, die ihren Priester Ehelosigkeit auflegt, erkannt.

diesen Dienst zwingen oder um dessen willen vergewaltigen: das wollen kann nur gewaltthätiger Sinn oder grober Irrtum. Die Frage nach der höchsten Hingabepflicht ist gewifs notwendig; aber, man bemerke es wohl, für jeden selber. Keine eigne Opferwilligkeit für Höheres und Höchstes entbindet ihn, auf seine Mitmenschen Rücksicht zu nehmen. Ihnen sind wir stets ein Mindestmafs von Rücksicht schuldig, welches auch unsere eignen Zwecke seien. Es besteht darin, dafs wir aus dem Unsern bestreiten, was wir opfern wollen; dafs wir all unser Thun, auch das höchste, auf die Bedingung der **Achtung** gegen die Mitmenschen **einschränken** (vgl. S. 278). Mit unserer Freiheit mufs stets die aller andern zusammen bestehen können.[1]) Anders wäre es schreiende Ungerechtigkeit. Statt Selbstlosigkeit übten wir Gewalt; wir träfen nicht, sondern verfehlten die Sittlichkeit.

Kurz, es giebt keinen Gott, dem Menschenopfer gebracht werden könnten. Nicht einmal im Namen des Lebens sollen Fallende noch gestofsen werden. Der höchste Wert, dem ich mich opfere, darf niemals ein Götze sein, dem ich Andere darbringe.[2])

4. Das mag für die Philosophie des Strafrechts unbequem sein. Hat hier doch sogar ein Forscher von der Bedeutung Wundts falsch gesehen. Die Strafe, schreibt er (Ethik[2] S. 536) sühne die Schuld, d. h. sie versöhne das gestörte Rechtsbewufstsein. Sie beuge (S. 539) den Einzelwillen gewaltsam unter den Gesamtwillen, gegen den er sich aufgelehnt habe. Wie? Hätten wir wirklich das Recht, einem Andern im Namen der Sittlichkeit Leid zuzufügen? Ihn im Namen eines Gesamtwillens zu zwingen, mit ihm gegen seine Zustimmung zu noch so unselbstischem Zwecke zu verfahren? Auch bei Wundt zeigt sich hier etwas vom Eifern für den höchsten Fremdwert, der es in der That ist und sein soll, für das soziale Ganze. Eine Theorie der Strafe ist daraus entsprungen, bei der die Sittlichkeit zu kurz kommt.

Unsere Strafpraxis möchte ich wohl strenger sehen; sie

[1]) Vgl. Herbart, Werke. Hartmannsche Ausg. 1851. VIII. 1. S. 348.

[2]) Dagegen Nietzsche, *Zar.* S. 305 u. S. 181 „Mich selber bringe ich meiner Liebe dar, und meinen Nächsten gleich mir, so geht die Rede aller Schaffenden.“ Ebenso S. 287 „Schone deinen Nächsten nicht.“

ist von deterministischen Gesichtspunkten verseucht. Unsere Straftheorie mufs milder werden. Sie geht zu wenig von sittlichen Gesichtspunkten aus; so wie sie jetzt ist, ist sie noch vielfach barbarisch. Man erkläre das Verbrechen für einen Einbruch, den ein Einzelner in das geregelte soziale Ganze verübt. Dann ist das, was man Strafe nennt, ein Akt der Notwehr und sittlich zulässig. Der Verbrecher hat mit seiner That die Achtung verletzt, die er der Freiheit Anderer schuldig ist; er hat nicht Rücksicht auf die Persönlichkeiten genommen, die sich zu einem sittlichen Gemeinwesen organisiert haben. Keine Rücksicht (die vielmehr falsch wäre, vgl. S. 279 f.) verbietet diesen Persönlichkeiten, sich zu verteidigen. Oder man sage, der Verbrecher habe die Bedingungen nicht eingehalten, unter denen er Mitglied des sozialen Ganzen ist und dessen Schutz geniefst. Das Straf- und Rechtsgesetzbuch macht jedermann diese Bedingungen kenntlich. Es sind die, unter denen die Menschen, die zu einem sittlichen Gemeinwesen vereinigt sind, gegenseitig und mit Anderen in stillschweigendem Vertrage leben. Verletzt jemand jene Bedingungen (vgl. S. 284 ff., 303), geht er folgerichtig im gleichen Augenblicke aller Wohlthaten des sozialen Zusammenlebens verlustig. Er mufs sich gefallen lassen, in den schwereren Fällen von diesen Wohlthaten lebenslänglich ausgeschlossen zu bleiben. In den leichteren Fällen möge man ihm Bedingungen auferlegen, unter denen man ihn wieder aufnimmt. Sie heifsen „Strafe“ und man möge sie so wählen, dafs das Andere abschrecke.[1])

Oder man betone die Pflicht des Staates, die Thäter verbrecherischer Handlungen herauszufinden und zu allgemeiner Kenntnis zu geben. Dies verlangt von ihm die einfachste Gerechtigkeit gegen seine übrigen Unterthanen. Sonst könnten ja Andere in falschen Verdacht kommen. Unschuldige statt der Schuldigen gerieten vielleicht in die Lage, der Gegenstand des öffentlichen Unwillens zu werden. Die Menschen als sittliche Wesen können nicht anders, als diejenigen in Schuld und persönlichem Unwert zu sehen, die sich ethisch

[1]) Die Gesellschaft setzt voraus, dem Verbrecher liege daran, die Wohlthaten des sozialen Zusammenlebens wieder zu geniefsen und schliefst mit ihm gleichsam einen neuen Bund. Er giebt sich dazu her, ein für Andere abschreckendes Verfahren zu erdulden; sie gewährt ihm nachher ihren Schutz und ihre Rechtswohlthaten wieder.

vergangen haben. Dafs solche Mifsbilligung nicht den Unrechten treffe, das zu verhüten, schuldet der Staat jedem Unschuldigen.

Das alles sind Straftheorien, die sittlich zulässig, ja gefordert sind. Sie beruhen alle, wie es in dieser Frage nicht anders sein kann, auf Gesichtspunkten der Personwertmoral. Die Strafe aus Gesichtspunkten der Fremdwertmoral begründen zu wollen, ist widersinnig. Und gar Rache unter dem Namen der Vergeltung? Einen fremden Willen zwangsweise[1]) unserm Ideale unterwerfen und das für sittliche Pflicht ausgeben? Diese Anschauungen zeugen von keinem folgerichtigen ethischen Sinn.

5. Soviel über die Bewufstseinslügen und Mifsdeutungen, die von jeher die Frage nach der höchsten sittlichen Aufgabe getrübt haben. Die höchste Aufgabe erläfst, wissen wir nun, nicht ein Jota von der gängen und gäben Sittlichkeit, die bei allen Kulturmenschen das Mindestmafs sein soll. Nichts noch so Hohes und Grofses kann von den Pflichten der Gerechtigkeit und Billigkeit gegen unsere Mitmenschen entbinden. Es giebt keinen Erlaubnisschein, uns der Achtung vor ihrer Menschenwürde zu entschlagen. Zu diesen **ewigen Pflichten** der **Personwertmoral** gesellen sich diejenigen der **Hingabemoral**, die das öffentliche Gewissen nach und nach **als unerläfslich** festgelegt hat (vgl. S. 306f.). Wo uns anliegende Not eines Nächsten ergreift, da sollen wir uns, welchem Berufe wir uns auch sonst geweiht haben, nicht verschliefsen. Die bewegenden Ideen einer Zeit sollen uns nicht ihnen gegenüber faul und müfsig finden. Im Familienleben soll jeder die Sittlichkeit, die hier so bittend kommt und so natürlich ist, bethätigen. Jeder

[1]) Man hat nie ein Recht, die Menschen unter sein eignes Ideal zu zwingen, und man kann nicht einmal alle Menschen zwingen. Sicher nicht die, die sich von selber an Anderes hingeben. Sie sind schon von sich aus Mittel und Opfer für Höheres geworden. Da kann ihnen ein Dritter nichts mehr anthun, sie unter etwas zu unterwerfen, was sie nicht wollen. Er könnte höchstens versuchen, sie in zuständliches Leid oder persönlichen Schimpf zu setzen. Aber haben sie nicht schon alle ihre selbstischen, zuständliche wie persönliche, Werte dahinten gelassen, um sich selbstlos einem Fremdwerte hinzugeben? Diese Gesinnung bringt er ihnen nun erst recht zum Bewufstsein und macht sie zu — Märtyrern. Wie widersinnig daher, zu glauben, man könne die zwingen, die eine religiöse, sittliche, wissenschaftliche, künstlerische, politische Idee ergriffen hat! Die Geschichte hat das längst mit lautredenden Beispielen widerlegt.

soll eine Arbeit, einen Beruf ergreifen, der ihn über sein eignes kleines Ich hinausträgt, um es im Dienste eines Fremdwerts zu weihen und zu heiligen. Erst wer in **allem diesen Kleinsten** treu ist, wird es auch im **Grofsen** sein. Er wird im Streite der Fremdwerte ohne Angst und Qual nach dem **besseren** suchen, um daran treu das Seine zu thun; nicht um selig zu werden, noch um des lockenden Tugendnamens willen, noch in blindem und eifersüchtigem Fanatismus; sondern um der Liebe willen, mit der er seine innere Wahrheit liebt.

§ 35. Die höchste sittliche Aufgabe.

1. Welches ist die Regel, um in dem Streit der unselbstischen Neigungen die höchste zu treffen? Das Normgesetz der Fremdwertmoral giebt hier den Mafsstab an die Hand. Steht nämlich das Wollen unselbstischen Werts höher als das Wollen jedes selbstischen Werts, so ist notwendig das am meisten selbstlose Wollen das sittlichste. Dieser Satz läfst sich **direkt** benutzen, um die Frage nach dem höchsten Fremdwert zu lösen. Wir können sie an seiner Hand in allgemeiner, nicht blofs individueller Weise beantworten. Aber man mufs auch richtig aus ihm folgern. Unmifsverständlich ist der Satz nicht.

Man könnte z. B. aus jenem Satze ableiten wollen, das für jeden Fremdeste sei Gegenstand seiner höchsten Pflicht. Das ist es nicht. Solches Allerfremdeste wäre für niemanden mehr Gegenstand von Neigung; es könnte daher keine Pflicht begründen. Die notwendige und unerläfsliche Bedingung aller Hingabesittlichkeit ist vielmehr, dafs wir die unselbstischen Werte, denen wir uns schenken, lieben müssen. Erfüllen uns aber erst die entsprechenden Neigungen, so sind uns die Fremdwerte in einem gewissen Sinne überhaupt nicht mehr fremd, sondern nahe und alle gleich nahe. Es giebt unter ihnen keinen „fremdesten."

Eine andere Weise, aus obigem Satze zu folgern, ist zwar richtiger, führt uns aber nicht weiter. Man soll sich, schliefst man, von den subjektiven Schwankungen seiner unselbstischen Neigungen unabhängig halten. Jene Schwankungen seien gleichsam das selbstische Element in den unselbstischen Neigungen. Wer dies Element von seinem Hingabehandeln

fern zu halten wisse, schreite zum selbstlosesten und ebendamit sittlichsten Wollen fort.

Die Folgerung ist richtig, ohne Neues zu bringen. Wir hatten sie gewürdigt, als wir das Wesen der sittlichen Aufgaben besprachen (S. 266.) Solche Aufgaben ergreifen, heifst nicht dem zuständlichen Treiben des Augenblicks nachgeben, das einen heute hierhin, morgen dorthin reifst. Die sittlichen Aufgaben ergeben sich nicht aus momentanem Wünschen. Synthetisches Vorziehen giebt sie uns gemäfs der bleibenden Natur alles unselbstischen Gefallens auf. Diesem Rufe des synthetischen Vorziehens mufs man gehorchen, nicht der Stärke des Affekts. Man höre solchen Ruf in jedem unselbstischen Antriebe; es gilt, unsere Neigung zu jeglichem Fremdwert von subjektiver Zuthat zu reinigen. Stehen wir ihnen allen mit solch gereinigter Liebe gegenüber, so ist damit freilich für die Wahl zwischen ihnen noch nichts geleistet. Und so versagt zuletzt auch dieser Gesichtspunkt, sobald verschiedene Fremdwerte streiten.

Es bleibt, derartige Konfliktsfälle zu entscheiden, nur eine mehr objektive Wendung unseres Satzes vom selbstlosesten = sittlichsten Wollen übrig. Wir gewinnen sie, wenn wir dem Satz statt der negativen Deutungen eine positive geben. Zu welchem Fremdwerte sollen wir uns entschliefsen, wenn mehrere streiten? Zu dem, der uns und andern Menschen der gemeinsamste sein kann. Hier ist in einem andern Sinne die Gewähr geboten, dafs wir unsere unselbstischste Neigung getroffen haben.

Man sehe unter diesem Gesichtspunkte die That eines Räubers an, der sich für seine Bande opfert. Den Dienst, den er seinem verwundeten Hauptmann, seinen gefangenen Gefährten erweist, wird er andern Menschen nicht erweisen. Er übt Selbstentäufserung nur für seinesgleichen. Das Objekt, für das er mit persönlicher Hingabe eintritt, steht doch wieder in einer engeren persönlichen Beziehung zu ihm. Das Merkmal der „Eigenheit“ ist darin nur abgeschwächt, bei weitem nicht verschwunden. Oder man blicke auf einen Künstler oder Gelehrten, der sich einseitig seiner Kunst oder Wissenschaft widmet. Gewifs ist die Liebe zum Wahren und Schönen allen Menschen eingepflanzt (S. 36f.). Aber zur wissenschaftlichen oder künstlerischen Bethätigung hier der Wahrheits-, dort der Schönheits-

Liebe gehören individuelle Bedingungen, die nicht Alle teilen. (S. 52, 269.) Die unwillkürliche Aufmerksamkeit des Künstlers oder Gelehrten bewegt sich in besonderen Richtungen, die Andern fern bleiben. Entsprechend eigentümlich ist ihre Unterscheidungsgabe und Gestaltungskraft. Das veranlagt sie zwar vor allen übrigen zu ihrem Berufe. Der höchste ist es eben darum nicht; dies kann nur der gemeinsamste sein.

Es ist der Dienst für ein soziales Ganzes. Wo sich Menschen als Glieder eines Stammes, einer Nation, eines Staates finden, da weist sie alle dieselbe natürliche Neigung auf solches Ganze hin. Der Gedanke des letzteren vermag sie alle zusammen in gleicher unselbstischer Weise zu erwärmen (S. 233 ff.). Es stellt sich ihnen als ein Zweck für sich und als ein höherer über ihnen Allen dar. Aus seiner Vorstellung heraus, wenn sonst nichts anderem, schreiten sie dazu, gemeinschaftlich zu handeln, so z. B., sobald dem Ganzen Gefahr droht. Aufserdem vermag jedermann diesem Ganzen zu dienen; keiner könnte das nicht in seiner Art.

3. Zu dem gleichen Ergebnis führen andere, **indirekte** Erwägungen. Diese sind noch zwingender. Sie stellen eine gewisse Rangordnung unter den Fremdwerten heraus.

Schon früher hatten wir gelegentlich bemerkt, es stehe sittlich höher, die Person eines Mitmenschen statt seines Zustands zu fördern; denn die Person gelte ethisch und metaphysisch mehr als ihr Zustand (vgl. S. 300 Anm.). Darum sind die mitleidigen Bethätigungen in der moralischen Stufenfolge die verhältnismäfsig niedrigsten. Aber auch Selbstentäufserungen für fremde Personen sind nicht das sittliche Ideal. Wundt (Ethik[2] S. 428) betont mit Recht die Ungereimtheit des Gedankens, das Wohl von Menschen, ebensolchen Wesen wie wir, als den höchsten sittlichen Zweck anzusehen. Wie können sie den höchsten Zweck abgeben, da doch unser eignes Ich sittlich so gar keine Rolle spielt? Der logischen Ungereimtheit entspricht eine ethische. Indem man selbstlos gegen einen Mitmenschen handelt, bringt man nämlich diesen leicht in ethischen Nachteil: wenn er mein Opfer für ihn annimmt, dann ist er es, der in eben dem Augenblicke seinen eignen Wert nicht zu Gunsten eines fremden, des meinigen, hintansetzt. Andrer Dienste zu empfangen, hat in der That etwas Drückendes, wenn man sie nicht erwiedern kann. Im sittlichen

Affekt der Dankbarkeit erwiedert man sie unwillkürlich. Sicherlich kann hiernach altruistisches Thun nicht als das sittlich höchste gelten; es beschämt immer etwas die, denen es gilt. Dies am meisten, wenn der Helfende nur am Zustande der Andern, nicht an ihrer Person Anteil nimmt; um so weniger können sie ihm mit dieser Person auch ihrerseits etwas sein.[1])

Aus diesem Grunde steht immer die private Wohlthätigkeit der sozialen nach. Bei der sozialen Wohlthätigkeit haben sich viele Einzelne zu einem Verbande zusammengeschlossen. Er stellt sich zur Aufgabe, die Wohlthätigkeit zu organisieren, dauernde Wohlfahrtseinrichtungen zu schaffen u. dgl. (Verein zur Krankenpflege, gegen Hausbettelei, für Arbeitsnachweis, für Ferienkolonien, für das Wohl entlassener Sträflinge u. s. w.). Die Mitglieder solcher Verbände haben nicht mehr irgend welche einzelne Leidende im Auge. Ihre vorbeugende Thätigkeit richtet sich auf ein inaltruistisches Ziel. Der leidende Teil des sozialen oder gar des allgemein menschlichen Ganzen, dem sie angehören, bewegt sie. Sie wollen das Leid, das Massenelend, aus der Welt schaffen, zumal das, was am Mark ihrer Nation zehrt. Unstreitig demütigt dies Verfahren diejenigen, die die Wohlthat empfangen, weniger. Die, die sie erteilen, opfern sich ja nicht ihnen, sondern ihrem inaltruistischen Berufe, das Leid von Brüdern, soziales Leid, zu vermindern. Möge sich dementsprechend auch die Dankbarkeit der Beschenkten auf eine höhere Stufe heben! Nicht den gebenden Einzelnen mögen sie sich verpflichtet fühlen, sondern auch einem sozialen Ganzen, wie ihm die Mitglieder der wohlthätigen Vereine dienen!

Hiermit hat sich unser Blick schon auf die **inaltruistischen** Fremdwerte gelenkt. Für sie gelten die Bedenken nicht, die es wehren, in altruistischer Hingabe das sittliche Maximum zu erblicken. Aller altruistischen Hingabe gegenüber haben daher die inaltruistischen Pflichten ohne weiteres den höheren Rang. Aber die inaltruistische Hingabe hat gar viele Arten. Man denke an die ideelle Begeisterung für Wahrheit, Schönheit und Sittlichkeit, an die patriotische für ein soziales Ganzes, an die religiöse für Gott. Wird es möglich sein, auch hierunter eine sittliche Rangfolge herzustellen? Die Aufgabe

[1]) „Gemeine Naturen zahlen mit dem, was sie thun, edle mit dem, was sie sind."

wäre schwer, würde sie nicht durch einen sehr einfachen Umstand erleichtert. Vom Handeln für jene inaltruistischen Fremdwerte scheiden nämlich bei unserer Frage zwei Arten sogleich aus: das Handeln für die Sittlichkeit als solche und das Handeln für Gott. Denn beides sind keine Fremdwerte, denen wir uns erst apart hingeben müfsten. Gerade darin löste sich ja das Gesinnungsproblem, dafs sich herausstellte, der Pflicht gegen Gott und gegen das sittliche Gesetz sei in allem übrigen sittlichen Thun von selbst genügt (S. 353). Nur mufs dann, wie alles ethische Handeln, im besondern das höchste sittliche Thun zugleich Sittlichkeitsdienst (bezw. Gottesdienst) sein. Es mufs in der Stimmung nicht des Eigenwillens oder einer beschränkten irdischen Begeisterung, sondern der durchgängigen Bereitwilligkeit gegen das geschehen, wozu uns die Stimme des synthetischen Vorziehens ruft. Man behalte diese Forderung im Sinn. Wir werden sie sogleich anzuwenden haben.

Die Bethätigungen des Mitleids und der Personliebe bilden nicht die oberste, der Dienst Gottes und der Sittlichkeit keine getrennte Staffel des sittlichen Thuns. Demnach streiten sich um den ethischen Vorrang in Wahrheit nur die Hingabe für Kunst oder Wissenschaft und die Hingabe für menschliche Gesamtheiten, das Eintreten also dort für ideelle Werte, hier für soziale Fremdwerte, dort für geistige Kultur, hier für das Vaterland. Der Gesichtspunkt, den Streit zu entscheiden, ist der eben genannte: das höchste sittliche Thun mufs zugleich Sittlichkeitsdienst sein; es mufs dem reinsten und strengsten Sittlichkeitsgedanken genügen. Dieser ist die Vielseitigkeit, nicht die Einseitigkeit der sittlichen Gesinnung (S. 354). Welches Thun daher, lautet die entscheidende Frage, pflegt die sittliche Gesinnung am vielseitigsten? Ist das ideelle Eintreten für Kunst und Wissenschaft sittlich vielseitiger, oder ist es das soziale Eintreten für menschliche Gesamtheiten? Letzteres; denn das Staatsleben kann alle andern sittlichen Zwecke in sich aufnehmen. Die Bethätigung für Wissenschaft und Kunst kann das nicht oder nicht so vollständig. Sofern ein menschliches Gemeinwesen die übrigen sittlichen Zwecke wirklich in sich aufgenommen hat und sofern es nach sittlichen Gesichtspunkten geregelt ist, nennen wir es ein sittliches Ganzes. Es unterscheidet sich von solchen sozialen Ganzen, die blofs physische sind, ferner

von solchen, die unsittliche Zwecke in sich aufgenommen haben und nach Gesichtspunkten der Gewalt geregelt sind. Das soziale Ganze, für das einzutreten oberste Hingabepflicht ist, kann und darf nur ein **sittliches Gemeinwesen** sein. Es ist wichtig, seinen Unterschied von andern menschlichen Gesamtheiten näher auszuführen.

3. Ein blofs physisches Ganzes ist eines, dessen Glieder nichts weiter anstreben, als es einfach durch den Flufs der Zeiten zu erhalten. Wenn z. B. die Angehörigen eines alten Adelsgeschlechts darauf bedacht sind, ihr Geschlecht möglichst rein und unvermischt fortzusetzen, so richtet sich ihre Hingabe auf ein physisches Ganzes. Wäre es erlaubt, solchem menschheitlichen Ganzen Zwecke zuzuschreiben — und wir verpersönlichen sie unwillkürlich —, so wäre der Zweck des eben genannten die blofse Existenz. Dieser Zweck berührt aufserdem immer nur einige, sehr wenige Menschen.

Die Hingabe an derartige Ganze steht nicht sonderlich hoch. In ihr ist nichts von der Vielseitigkeit, die zum Begriff der sittlichen Gesinnung gehört, enthalten. Soll sich diese Gesinnung im ethischen Thun spiegeln, mufs sich in letzterem eine ähnliche Vielseitigkeit mindestens angedeutet finden. Davon ist im obigen Falle keine Rede. Wohl aber erscheint etwas von jener Vielseitigkeit in der Bethätigung für Wissenschaft und Kunst. Die Liebe zur logischen Wahrheit kann, wollen wir nach sittlicher Wahrheit ringen, eine Vorschule sein. Wer ehrlich strebt, sich erkennend den Thatsachen unterzuordnen und ihre Widersprüche nach den Denkgesetzen auszugleichen, fühlt auch den andern Widerspruch bitter, in den ihn sein Handeln mit den sittlichen Normen bringt. Wie auf dem Felde des Denkens, wird er sich auch hier um Klarheit mühen, wird Lüge und Halbheit hier wie dort vermeiden. Ebenso sittlich fruchtbar kann die künstlerische Bethätigung werden. Der Künstler läfst in den Einseitigen, die in ihrer Individualität, ihrem Stande oder ihrem Beruf befangen sind, die ganze Fülle menschlichen Erlebens erklingen. Indem er das thut, bringt er fremden Lebensgehalt vor ihr sittliches Urteil. Er zeigt ihnen, dafs es noch andere sittliche Aufgaben, Probleme und Lösungen als die giebt, die sie aus ihrer eignen engen Sphäre kennen (vgl. S. 274). Dadurch kann er seine Mitmenschen sittlich aufrütteln. Solches künstlerische

und jenes wissenschaftliche Thun hat hohen ethischen Wert. Besser dafür, als für menschliche Gesamtheiten, die blofs physisch sind, einzutreten.

Indessen jenes Thun hat nicht den höchsten Wert. Die Wissenschaft übt vorwiegend die intellektuellen Kräfte, und die Kunst kann die Vielseitigkeit menschlichen Hingabethuns nur im Bilde in sich aufnehmen. Soziale Gesamtheiten dagegen können sich praktisch mit ethischem Inhalt erfüllen. Sie können sich unter dem Gesichtspunkte, dafs sie moralische Zwecke hervorbringen wollen, organisieren. Dadurch werden sie aus blofs physischen zu sittlichen Ganzen. Von solcher Art sind unsere Kulturstaaten. Ihre Aufgabe ist es, einerseits sich selber immer weiter fortzuführen, d. h. das gegenwärtige Gemeinwesen, nachdem es durch die Arbeit des heutigen Geschlechts möglichst gefestigt und versittlicht ist, den künftigen Generationen zu überliefern; die Bestimmungen des Rechts, durch die es für seine eigene Stetigkeit sorgt, sind eines der Mittel. Andererseits gliedern sie sich in tausend organisierte Untergemeinschaften. Die Arbeit an Kulturzwecken aller Art ist hier beruflich ausgestaltet und rechtlich geregelt. In der Regelung selber herrscht überall der Gedanke von Recht und Billigkeit oder ist doch im Prinzip angestrebt.

In solchen sittlichen Gemeinschaften hat die Fülle menschlicher Sittlichkeit Leben und Gestalt angenommen. Alle sittlichen Zwecke, die wir uns denken können, altruistische, ideelle und soziale, sind hier zu einer Einheit verschmolzen. Die Hingabe an diese Gemeinschaften bedeutet daher den Sittlichkeitsdienst im höchsten und reinsten Sinne. In welcher besondern Form und an welcher Stelle wir jenem sozialen Ganzen dienen, stets kommt unser Dienst allen sittlichen Zwecken, die darin vereinigt sind, zu gute. Die Schwierigkeit, wie sich die Allseitigkeit ethischen Thuns mit der Einheitlichkeit der Gesinnung verbinden läfst, ist hier also **praktisch gelöst**. Den Kopf des sozialen Zusammenarbeitens bildet die Hingabe an das sittliche Ganze. Aber gerade indem sich jeder nach seiner Begabung an den besondern Kulturzwecken, die in den sozialen Verband aufgenommen sind, bethätigt, dient er dem Sinn des Ganzen. Er fördert es in einem der vielen sittlichen Güter, auf deren gemeinschaftliche Hervorbringung es angelegt ist. Freilich darf er nie vergessen, dafs

das gesamte sittliche Staatsleben eben der hervorbringende Mittelpunkt ist. Es ist und bleibt das höchste sittliche Gut, das allen jenen Einzelgütern übergeordnet werden mufs. Die Bereitwilligkeit zur sozialen Hingabe mufs m. a. W. jede Liebe und Begeisterung zu den einzelnen Kulturgütern durchdringen und beherrschen. Das versteht sich von selbst, schon vom Gesichtspunkte analytischen Lieberwollens aus. Letzteres gebietet ja, jegliche Gesamtheit von Werten den Einzelwerten vorzuziehen. Wer sich also entscheiden mufs, wenn einerseits das sittliche Kulturganze, andrerseits ein besondrer sittlicher Zweck seine Opferwilligkeit fordert, dem sei gesagt, dafs stets jene soziale Hingabe das erste Wort haben mufs. Denn fällt das soziale Ganze, so fällt alle organisierte Kulturthätigkeit mit. Es verschwindet alle die Sittlichkeit und Gerechtigkeit, die sich in ihm verwirklicht hatte.

4. Aber Sittlichkeit und Gerechtigkeit mufs in dem sozialen Ganzen auch verwirklicht sein bezw. ernst und nachdrücklich gefordert und gefördert werden. Sonst sänke der Staat auf die Stufe eines blofs physischen Ganzen, ja träte in sittlichen Minderwert. Ganze Gemeinwesen können unsittlich werden. Dies geschieht erstens, wenn sie nach aufsen erobernd, unterjochend und raubend auftreten. Die Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit verbieten solche Raub- und Eroberungspolitik. Sie sollten mehr als bisher im Leben der Völker untereinander geachtet werden. Es ist ethisch kein schönes Schauspiel, dafs heute die Jagd nach Macht durch einige Nationen auch die anderen zwingt, sich dagegen durch Mafsnahmen der Notwehr und der Vorbeugung zu sichern.

Soziale Gemeinwesen können zweitens nach innen hin unsittlich sein. Sie sind es, sobald in der Regierung, Verwaltung oder Rechtsprechung Grundsätze der Gewalt statt der Gerechtigkeit und Billigkeit einreifsen. Von solchen unsittlichen Gemeinwesen hat Kant sein richtendes Wort geschrieben: besser, dafs Staaten nicht seien, als dafs Gerechtigkeit nicht sei.

Aber nicht nur die richtige Regierung macht den sittlichen Staat. Ihn macht auch die richtige Gesinnung der Regierten. Berufstreue, Gemeinsinn und Opferwilligkeit für das Ganze mufs sie beseelen. Wenn es hieran fehlt, dann fehlt der Kern und Lebenspunkt der sittlichen Gemeinschaften, das geistig-sittliche Apriori des politischen Getriebes fehlt. Leider leben in der Mitte von Gutwilligen stets Einzelne und Massen,

die wie Räuber von den andern schmarotzern und das Gemeinschaftsleben in selbstischer Absicht mifsbrauchen möchten. Man denke an die Ringe (trusts), die auf Selbstsucht und Gewinnsucht aufgebaut sind; an die Geschäftspolitik politischer Parteien, die auch die Fragen nur nach ihrem eigenen Vorteil oder Nachteil bemessen, bei denen es sich um das politische und ethische Sein des Ganzen handelt. Verallgemeinerte sich dies Denken, so würde das ganze Gemeinwesen entsittlicht. Solch selbstischer Geist frifst am Marke der Staaten. Hütet euch vor ihm, ihr Völker! Jeder Staat hegt einen Schatz in sich, durch den er lebt, webt und ist. Das ist die selbstlose Gesinnung derer, die sich an das grofse Ganze hingeben. Diese Gesinnung pflegt, lafst den kostbaren Schatz nicht verzehrt werden! Er wird verzehrt, wenn ihr den wirtschaftlichen und kaufmännischen, den Nützlichkeits-, Macht- und Klugheitsstandpunkt über den sittlichen stellt. Dann wird es sich einst erfüllen, dafs ihr zwar äufserlich noch ein Staat zu sein scheint, im Innern aber seid ihr eine Zusammenscharung von Banden, die einander zu betrügen und zu beherrschen suchen. Das Leben in solchen Staaten geht nicht mehr seinen Gang aufwärts, indem es der Normordnung folgt. Es geht nach mechanischen Gesetzen unaufhaltsam abwärts. Die geistig-sittlichen Kräfte sind zurückgetreten, die physischen regieren dann wirklich in ähnlicher Weise, wie es die materialistische Geschichtsauffassung träumt.

§. 36. Individualismus und Impersonalismus.

1. Das Ergebnis des vorigen Paragraphs deckt sich mit einem der wahrsten Worte von Nietzsche „Höher als die Liebe zu Menschen steht die zu Sachen und Gespenstern“ (Zar. S. 88). Unter „Gespenstern“ hatte Stirner; der Philosoph des Anarchismus, Ideen und Ideale, die den Menschen bewegen, verstanden. Diesen Gedankengespenstern hatte derselbe Verfasser in „der Einzige und sein Eigentum“ den schärfsten Krieg erklärt. Das selbstherrliche, selbsteigne Individuum ist nach ihm der irdische Gott. Ein Narr und Abergläubischer, wer etwas anderes höher stelle! Dem gegenüber prägt Nietzsche mit aller Bestimmtheit den entgegengesetzten Gedanken: „das Gespenst, das vor dir herläuft, ist schöner als du“. Das Gedankengespenst, für das Nietzsche entflammen will, ist die künftige Kulturhöhe der

Menschheit: „des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten". Ein andres ideales Ziel bietet sich nach uns dem menschlichen Streben als höchster irdischer Wert dar. Es berührt sich mit dem Kulturideal, ist aber enger und vielleicht noch unpersönlicher. Es ist das Ideal eines Staatslebens, das in seinen Zielen und Einrichtungen den Sittlichkeitsgedanken verkörpert. Die Lehre, dafs uns ein solches Staatswesen Selbstzweck, dafs es uns der höchste sittliche Zweck sein müsse, möge **Impersonalismus** heifsen. Der Gegensatz dazu ist die Lehre des **Individualismus**. Nach dem Individualismus Stirner's und Andrer gilt schon das menschliche Individuum als Selbstzweck. Es gilt als der genügende Zweck selbst noch des höchsten sittlichen Thuns.

2. Der Individualismus erscheint in doppelter Gestalt. Er ist entweder ein psychologischer oder ein ethischer.

In seiner psychologischen Form ergiebt er sich, sobald man die ideellen oder gar die altruistischen Triebe mifsdeutet. Die altruistischen Triebe sind namentlich in früheren Zeiten oft verkannt worden. Man sträubte sich, auch nur die Möglichkeit altruistischen Wollens zuzugeben. Nach dem französischen Philosophen Helvetius z. B. folgt alle mitleidige Bethätigung nur dem Zweck, die eigne Unlust beim Anblick eines Leidenden zu beseitigen, das Bewufstsein unserer Macht zu befriedigen und das Schauspiel seiner Dankbarkeit zu geniefsen. Dies ist eine Verfälschung der altruistischen Triebe; Helvetius hat sie egoistisch umgedeutet. Die Folge ist die Empfehlung eines **egoistischen Individualismus**. Ein egoistischer Individualismus ist auch bei Stirner der Weisheit letzter Schlufs. Er leugnet vielleicht nicht die Möglichkeit, wohl aber die Vernünftigkeit des altruistischen und ideellen Wollens.

Die heutigen Philosophen wissen, dafs es unmittelbare altruistische Triebe giebt. Aber manche von ihnen haben um so mehr die Unmittelbarkeit der inaltruistischen Triebe übersehen und diese altruistisch verfälscht. Die Bethätigung für Kunst und Wissenschaft, meinen sie, diene nur, das Glück von Mitmenschen zu befördern. Dasselbe Glück sei der Zweck des sozialen Thuns. Dafs inaltruistisches Schaffen noch einen selbständigen Wert neben dem Eintreten für die Mitmenschen haben kann, dafs uns Schönheit, Wahrheit, Sittlichkeit und menschliche Gesamtheiten mit einem eignen Reiz, mit dem

Reiz unpersönlicher Werte, bewegen, sehen sie nicht ein. Noch weniger können sie begreifen, dafs dieses inaltruistische Schaffen sogar sittlich höher als die Werke der Liebe, Höflichkeit und Barmherzigkeit stehen kann. Wer der Kunst als solcher, der Wissenschaft als solcher,[1]) dem sittlichen Staatsganzen als solchem dienen möchte, von dem würden sie behaupten, er laufe Gedankengespenstern nach. Die Folgerung ist ein **altruistischer Individualismus.** Wie Stirner die Vernünftigkeit des unselbstischen, so leugnen sie die Vernünftigkeit, wenn nicht schon die Möglichkeit, des inaltruistischen Wollens. Das letztere gilt ihnen für unnatürlich und widersinnig. Aus Stirners Lehre ist das politische System des Anarchismus entsprungen. Auf dem eben geschilderten Boden sind die politischen Theorien des Liberalismus, des Utilitarismus und des Kommunismus erwachsen. Beidemal gilt das menschliche Individuum — dort das eigne, hier das fremde — für den Zweck aller Zwecke.

Die genannten politischen Systeme haben nicht blofs die obige Wurzel. Ihnen liegt in der Regel noch ein **ethischer Individualismus** zu Grunde. Man braucht nämlich nicht in den geschilderten Irrtum zu verfallen, dafs man die altruistischen Triebe egoistisch, die sozialen und ideellen altruistisch umdeutet. Man kann ganz wohl den sozialen und ideellen Gefallensregungen ihr psychologisches Recht lassen. Aber man hält in dem genannten System ethisch nichts von ihm. Man mag nicht Wort haben, dafs das höchste sittliche Thun gerade diesen ideellen und sozialen Gefallensregungen gewidmet sein soll. Wenn nur, meint man, ein Staat gerecht und billig regiert wird, und wenn die Bürger dieses Gemeinwesens untereinander die wahre Menschenwürde achten! Ein derartiges soziales Ganzes, das die Achtung vor der freien menschlichen Persönlichkeit klar zum Ausdruck bringe und eben darum keine Ziele über die freien Persönlichkeiten hinaus in seinen Begriff aufnehme, sei das Ideal des menschlichen Zusammenlebens. Wer dieser Anschauung huldigt, betrachtet das Staatswesen nicht als Selbstzweck. Er hält es für ein blofses Mittel, die Freiheit und Gleichwertigkeit der menschlichen Persönlichkeiten anzuerkennen und zu pflegen. Die sittliche Aufgabe der

[1]) Wie oft hört man die Frage: „Welchen Wert haben wissenschaftliche Ergebnisse, wenn sie nichts praktisch nützen?“ So fragt alles Banausentum.

Personwertmoral zu erreichen, nicht mehr und nicht weniger, gilt demnach ihm für den Gipfel menschlicher Sittlichkeit.

3. Dieser ethische Individualismus ist nur etwas Halbes. Man mache sich klar, worin er seine Wurzel hat. Die Wurzel ist kein Personwertgefallen, kein Gefallen an der menschlichen Persönlichkeit als solcher. Die Individualisten sehen ja nicht in der Persönlichkeit für sich, sondern in der sittlichen Persönlichkeit das höchste Gut. Die Sittlichkeit ist nach ihnen, ganz richtig, etwas an der Persönlichkeit, was erst vorhanden sein mufs, damit die letztere in unsern Augen Würde gewinnt. Wann ist nun aber dies Imponderabile vorhanden? Wenn die betreffende Persönlichkeit der Regel des synthetischen Vorziehens folgt. Man denke sich Jemanden, der das nicht thut, der z. B. im Begehren nach Zustandswert seines persönlichen Werts vergifst. Er fährt dann fort, in unsern Augen Person zu bleiben, aber diese hat ihre Würde verloren. Kurz, das Gefallen am synthetischen Vorziehen, d. i. ein **ideelles** Gefallen, mufs beim Anblick eines Menschen zuvor befriedigt sein. Ist es nicht befriedigt, so mag uns seine Persönlichkeit sympathisch berühren, Achtung können wir ihr nicht schenken. Wir ordnen hier also deutlich unser Gefallen an der fremden Person dem Gefallen an der Regel des synthetischen Vorziehens unter. Die unauslöschliche Empfindung lebt eben in uns, dafs kein Mensch um seiner selbst willen da sei. Er hat, merken wir, einen ewigen, einen ideellen Wert in sich darzustellen und auszuprägen. Wir verlangen, dafs in ihm Sittlichkeit erscheine, d. i. der Wert, der sich im Gefallen am synthetischen Vorziehen ankündigt.

Ist dies richtig, ist bei den ethischen Individualisten das ideelle Gefallen am sittlichen Wollen das treibende Prinzip, so können sie unmöglich in der Personwertmoral stehen bleiben. Diese prägt die Sittlichkeit, die uns Menschen möglich ist, nur zur Hälfte aus. Gewifs ist es vortrefflich, wenn sie in einander die wahre Menschenwürde achten und sich gegenseitig nach den Regeln der Gerechtigkeit und Billigkeit behandeln. Noch ethisch schöner aber ist es, wenn sie dies nicht als selbstherrliche Wesen thun, sondern sich alle zusammen als Geweihte für Aufgaben betrachten, wenn sie sich für blofse Formen ansehen, die ein überragender Inhalt erfüllen soll. Erst, wenn sie hierzu fort-

schreiten, wenn sie in einem Reiche wahrer Menschenwürde die höchste Hingabe für die höchste Aufgabe üben, entsprechen sie ganz dem Bilde menschlicher Sittlichkeit. Die menschliche Sittlichkeit verlangt die Gesinnung der Gerechtigkeit als ihre eine, die Gesinnung der Hingabe als ihre andere Hälfte. Folglich drängt der ethische Individualismus, auf Grund desselben Gefallens am sittlichen Wollen, das ihn erzeugt hat, über sich hinaus zum Impersonalismus. Impersonalismus, nicht Individualismus ist die richtige Bezeichnung für unsere höchste moralische Bemühung. Welches ist sie? Wir nannten sie schon: nichts entspricht der ethischen Gesinnung so sehr, als dafs man in unpersönlicher Hingabe einem sittlichen **Gemeinwesen** dient. Solcher Dienst allein kann jener Gesinnung, die selber etwas Ganzes und Umfassendes ist, voll und ganz genügen. Mit demselben Gedanken des sozialen Dienstes ist die theoretische Schwierigkeit, die das Problem der sittlichen Gesinnung umgiebt, praktisch gelöst. Die Schwierigkeit war, wie sich die Vielheit der Aufgaben mit der Einheit der Gesinnung vereinigen lasse. Sie ist, hatten wir schon oben hervorgehoben, im sittlichen Staatsleben praktisch gelöst: denn es nimmt die Kulturaufgaben in sich auf, unterhält in seinen Angehörigen die soziale Hingabe, erzieht sie zu Gerechtigkeit und Billigkeit, giebt ihnen Gelegenheit, sich in privater und organisierter Nächstenliebe zu bethätigen und vereinigt das alles zusammen in ihrer lebendigen Liebe zum Vaterland.

4. Wohlgemerkt, die Mitarbeit in einem sittlichen Gemeinwesen ist für uns Menschen die höchste sittliche Aufgabe. Die blofs physischen Gemeinwesen haben nichts an sich, wegen dessen sie mehr als andres unsere moralische Bemühung fordern könnten. Es sei daher noch einmal an den Unterschied der beiden Arten sozialer Ganzen erinnert: die physischen Lebensgemeinschaften bezwecken, ihre leere Existenz durch den Flufs der Zeiten hindurch zu führen; die sittlichen Gesamtheiten haben sich dagegen mit dem Gehalt kultureller Aufgaben erfüllt. Sehen wir nun näher zu, was letzteres bedeutet und was daraus für die innere Gliederung der sittlichen Gemeinwesen folgt!

Welches (a) jene Kulturaufgaben sind, liegt klar auf der Hand. Sie ergeben sich aus den ideellen Antrieben der Menschen. Das Gefallen am richtigen Denken führt auf

ein Ideal, durch das es auf das reichste gesättigt wird, das Ideal der logischen Wahrheit. Das Gefallen am einheitlichen Zusammenfassen nach reinen Verhältnissen führt ebenso auf ein Ideal, durch das es am meisten gesättigt wird, auf das Ideal künstlerischer Gestaltung alles Wahrnehmungs- und Vorstellungsstoffs. Das Gefallen am synthetischen Vorziehen führt ähnlich auf ein drittes Ideal. Es ist dies, dafs überall in der Welt das Bild reiner Sittlichkeit verwirklicht sei. Das sind die drei Kulturideale, jedes das Musterbild einer **normbeherrschten** Bethätigung. Hätten wir sie erreicht, so hätten wir unser geistig-sittliches Wesen der Welt in uns und um uns in vollkommenster Weise aufgeprägt. Der Träger, zugleich die Verwirklichungs- und Verknüpfungsbedingung dieser Ideale ist der Staat, nämlich der sittlich organisierte Kultur- und Rechtsstaat. Er ist Kulturstaat, sofern er seinen Angehörigen in Berufen aller Art die Möglichkeit giebt, ihrer Begabung gemäfs zu einem Maximum des Schaffens im Sinne jener Kulturideale, zumal des Ideals der Sittlichkeit, zu kommen. Er ist Rechtsstaat: denn nach dem Muster derselben Sittlichkeit, der er seine Angehörigen entgegenzuführen strebt, regelt er ihre Beziehungen untereinander. Er ordnet sie unter dem Mafsstab der Gerechtigkeit und Billigkeit.

Es folgt aus dem Begriff des Kulturstaats, dafs die Berufe, zu denen er seine Glieder organisiert, nicht politisch gleichwertig sein können. Diejenigen Berufe, die unmittelbar auf die Kulturzwecke gehen, haben in der sittlichen Gemeinschaft höheren Rang als die übrigen. Die übrigen sind nur Mittel zu den Zwecken jener. Damit sich Menschen kulturell bethätigen, müssen sie leben, müssen der dringendsten Sorge um Leibes Notdurft und Nahrung überhoben sein. Diese Sorge streift „des Geistes Blüte ab, sie streift, was Köstliches gegeben, vom Herzen und Gemüte ab“. Wie könnten die Künstler und Denker, die Prediger und Lehrer ihre höhere, geistig-sittliche Mission erfüllen, zersplitterten sie ihre Kräfte für die Fristung ihres physischen Lebens? Andererseits müssen sie leben. Deshalb sind im Kulturstaate noch andere Berufe eingerichtet bezw. zugelassen. Ihnen ist die Aufgabe auferlegt, den materiellen Unterbau zu schaffen, auf dem sich das höhere Kulturleben erst erheben kann. Über die Wertung beider Berufsklassen läfst sich nicht zweifeln. Die Berufe mit un-

mittelbaren geistigen Zwecken stehen höher oder sollten in der öffentlichen Schätzung höher als die stehen, die dem leiblich-sinnlichen Leben dienen. Das heifst mit nichten, dafs die Personen, die die erste Art von Berufen ausüben, mehr als die Beflissenen der eigentlichen Erwerbszweige gelten. Jene Personen dürfen weder vor dem Recht mehr als die übrigen bedeuten; noch kann der Unterschied der Berufe den Sinn haben, dafs der erwerbende Stand politisch oder materiell gedrückt wird. In ihn einzutreten, mufs eignen Reiz haben und behalten. Ganz richtig hat man daher denen, die diesen Stand ergreifen, die Möglichkeit geboten, in freiem Verdienst vielleicht mehr zu errwerben, als die staatliche Gehaltzahlung den Vertretern der höheren Berufe sichert. Nur darf der freie Erwerb durch seine mittelbaren oder unmittelbaren Folgen nicht das Ganze der sittlichen Gemeinschaft schädigen. Wo dies geschieht, sind die Einzelnen im Interesse des Ganzen gesetzlich zu beschränken. Vorbeugende und sichernde Mafsregeln des Staats müssen dann eintreten, die die Staatsglieder an den Sinn des sozialen Lebens mahnen. Impersonalismus, nicht altruistischer oder gar egoistischer Individualismus ist der Sinn.

So viel über die höhere Wertung der Berufe, die dem Kulturfortschritt dienen, denen gegenüber, die auf Erwerb zielen. In dieser Wertung drückt sich die moralische Vorzüglichkeit des **impersonalen** Thuns vor dem altruistischen bezw. egoistischen Handeln aus. Noch höher wertet sich die Arbeit für die (sittliche) Regierung und Erhaltung des Staatswesens. Darin, dafs sie so hoch geschätzt wird, spiegelt sich ein anderer ethischer Vorrang. Es ist der, den das unmittelbare Eintreten für das sittliche **Ganze** vor dem Betrieb der einzelnen Kulturzwecke hat (ausgenommen den Kulturzweck der Sittlichkeit selbst; vgl. nachher). Die Hingabe an soziale Gesamtheiten, die von Natur in den Menschen liegt, ermöglicht den letzteren ja erst, die Liebe zu allen denkbaren sittlichen Aufgaben in einer **Gesinnung zusammenzufassen**. In jenen sozialen Gesamtheiten schauen sie die Sittlichkeit in einer Fülle und Vielseitigkeit verwirklicht an, in der sie sich an einem einzelnen Individuum nicht darstellen kann. Deshalb giebt sich ihr Wille, den schon die Vorstellung menschlicher tota für sich bewegt, erst recht an die Vorstellung sittlicher Gemeinwesen gefangen. Das Bedürfnis nach eigner moralischer Ganz-

heit und die Hingabe an grofse menschliche Ganze vereinigen und durchdringen sich. „Immer strebe zum Ganzen; und kannst du selber kein Ganzes werden, als dienendes Glied schliefs an ein Ganzes dich an!“ drückt Schiller beides zusammen aus. Wer sich als Glied solcher Ganzen fühlt, will nicht für sich, nicht für andere oder alle einzelnen Glieder des Ganzen, sondern für das Ganze selbst, — Impersonalismus und nicht Individualismus!

Demnach versteht sich, dafs der sittliche Dienst am Staatsganzen politisch noch mehr als die einzelnen Kulturthätigkeiten gilt. Sie sind gleichsam die Zweige, Blüten und Früchte. Das organisch geregelte Ganze aber ist der tragende Baum, aus dem die Zweige, Blüten und Früchte hervorkeimen. Eine Kulturthätigkeit, die höchste, ist — beim ersten Anblick — ausgenommen. Sie ist in ihrer Weise mit der Arbeit am Staatsganzen ebenbürtig und richtet sich sozusagen auf die treibende Entelechie (vgl. S. 395), durch die der Baum, die Zweige, Blüten und Früchte erst leben. Es ist das inaltruistische Streben, Menschen zum reinen Gefallen am synthetischen Vorziehen zu erwecken. In diesem Streben ist die Sittlichkeit selbst das Kulturziel, sei es, dafs man sie als Liebe zur inneren Wahrheit in junge Seelen einpflanzt, sei es, dafs man sie in Erwachsenen mit der Kraft des Sinneswandels erneuert. Der Dienst am sozialen Ganzen geht auf das äufsere höchste Gut. Jenes andere Streben geht auf das innere höchste Gut, auf das Apriori des Staatslebens. Es geht darauf, **die rechte Gesinnung zu erwecken.** Bestände solche Gesinnung schon überall, ihre Träger würden ohne weiteres ein sittliches Staatswesen gründen und über der Arbeit an ihm alles andere als Mittel und Vorstufe empfinden. Ohne ethisch erweckte Gesinnung mag mancher freilich auch soziale Hingabe üben; aber ihm bleibt unklar, wie sie sich zu anderm selbstlosen Thun verhält. Er sieht nicht ein, dafs in jener Hingabe unsere höchste Aufgabe liegt. Ihm fehlt mit der rechten Gesinnung das sittliche Apriori, das ihm die genannte Einsicht ermöglicht. Der sittliche Geist fehlt, den Vorrang des sozialen vor anderm Thun zu erkennen. Wie jedoch den sittlichen Geist am besten wecken? Genaueres Zusehen zeigt, dafs er sich am besten innerhalb sozialer Ganzer selbst weckt, die schon sittlich geregelt sind, solcher Gemeinwesen also, die die Ehe schützen, das Familienleben sichern, die durch Schulen bilden, durch

Rechtspflege ethisch erziehen. Wird doch in allen diesen Einrichtungen an Menschenseelen gepocht, dafs sie den Himmel der Sittlichkeit in sich aufnehmen. Am meisten im sittlichen Familienleben. Die Summe der Familien ist die eigentliche Kirche, die Kirche im Staat und für den Staat. Sie sind der rechte Boden, um die Sittlichkeit selbst zu pflegen, d. i. um jenes höchste subjektive Ideal, die echt ethische Gesinnung, in die Seelen zu bringen. Hier hat man zu dieser inaltruistischen Aufgabe den nächsten Beruf und das mächtigste Mittel. Die stärksten aller Naturtriebe, die Liebe zwischen Mann und Weib und die Liebe zwischen Eltern und Kindern, öffnet die Seelen wie von selbst und macht für die Sittlichkeit der Einen die Andern empfänglich. So schafft das Familienleben dem Staat die Voraussetzung, den sittlichen Geist, oder es sollte ihm diese Voraussetzung schaffen. Andererseits sichert, pflegt und trägt wieder der Staat das Familienleben. Dadurch wird die Hingabe für das soziale Ganze erst recht und von neuem zur Krone sittlichen Thuns. Ein unlösliches Wechselverhältnis. Beides „mufs ineinander greifen, eins durch das andere gedeihen und reifen."

5. Welche Weihe sowohl am sittlichen Familienleben wie am unmittelbaren Dienst für das sittliche Ganze haftet, weifs die **öffentliche Meinung** sehr klar. Sittliches **Familienleben** gilt ihr seit Alters als die **Wurzel** eines gesunden Staatslebens. Wird jenes faul, so verfällt in der That auch dieses. Bei den Wohnungsverhältnissen, unter denen unsere ärmere Bevölkerung seufzt, mufs die Reinheit des Familienlebens leiden. Eine der segensreichsten Bestrebungen, getragen von echt sittlicher Einsicht, ist es daher, wenn man hier helfend zugreift. Andererseits: der **Tod für das Vaterland** bedeutet, wie die öffentliche Meinung anerkennt, die **gröfste sittliche That.** Mit Recht. Wer für sein Land stirbt, opfert sich nicht für dieses oder jenes Einzelgut: er giebt sich für die Fülle der Sittlichkeit hin, die im Staat Leben gewonnen hat oder Leben gewinnen will. Nicht nur hierin zeigt sich, wie sittlich richtig das öffentliche Gewissen über ethische Rangverhältnisse empfindet. Im gleichen Geiste urteilt es immer, sobald sich's darum handelt, für soziale Ganze einzutreten oder nicht einzutreten. Es nimmt dann eine eigne, besondere Form, die des Gemeinsinns an. In den Äufserungen des Gemeinsinns giebt sich das öffentliche

Gewissen insofern kund, als es den Regungen des Gemeintriebs (d. i. eben den Impulsen der Hingabe an soziale Ganze) folgt und sie unterstützt. Dafs solcher Gemeinsinn in einem Staate lebt, bedeutet Reinheit und Richtigkeit des ethischen Urteils. Spekulierende Philosophen mögen darüber streiten, welches das höchste (äufsere) sittliche Gut ist. Im gesunden öffentlichen Gewissen ist die Frage längst entschieden. Indem es in Angelegenheiten des Staatswohls in allen Zeiten und Ländern die Form des Gemeinsinns annimmt, erzieht es durch sein Lob und seinen Tadel die Einzelnen zum rechten sittlichen Verhalten. Es erzieht sie dazu, in der sozialen Gemeinschaft, die sie eint, den Wert aller Werte zu sehen.

6. Man sieht, wie viel der Gegensatz von Individualismus und Impersonalismus bedeutet.[1]) Anders ist ein Staatswesen zu regieren, wenn man den Sinn des sozialen Lebens in den Einzelnen, anders, wenn man ihn im Ganzen selbst sieht. Das Altertum hat wesentlich impersonale Politik gemacht. Den Gedanken des Impersonalismus hat schon Plato ausgeprägt; dies, vielleicht in der grofsartigsten Weise, die es überhaupt giebt, in seinem „Staat". Jünger ist der Gedanke des Individualismus. Insbesondere seit Rousseau ist er bald in seiner egoistischen, bald in seiner altruistischen Form immer mehr hervorgetreten. Dietzel, einer unserer führenden Nationalökonomen, nennt beide Prinzipien, das des Individualismus und das des Impersonalismus,[2]) gleich berechtigt. Unter „Individualismus", erklärt er, „ist die Gesamtheit der Gesellschaftstheorien

[1]) Dem Individualismus steht nichts über der menschlichen Persönlichkeit als solcher. Er giebt ihr unmittelbar einen einzigartigen Wert. Der Impersonalist dagegen schätzt das menschliche Dasein sittlich in mittelbarer Weise ein. Erst dafs Menschen, jeder in seiner eigenen Art, Träger (Sittlichkeit) und Hervorbringer (Kunst, Wissenschaft) ideeller Güter sind, macht nach ihm ihr Leben wertvoll und für die sittlichen Gemeinwesen, d. i. für die sozialen Verkörperungen von Recht, Kultur und Sittlichkeit, kostbar.

[2]) D. sagt dafür „Sozialismus". Vgl. Handwörterbuch für Staatswissenschaften, Artikel „Individualismus", in dem er den Ausdruck wie folgt erläutert: „Heute gilt Sozialismus und Individualismus fälschlich für gleich. In Wahrheit besteht eine Wesensgleichheit zwischen Liberalismus und Kommunismus. Die Namen und Titel wechseln, aber der Grundgegensatz waltet fort und fort, der letzte geschichtliche Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Individualprinzip und Sozialprinzip." Die Citate des Textes sind aus demselben Artikel entnommen.

zu verstehen, welche auf das Individualprinzip gebaut sind. Individualprinzip, das ist das sozialphilosophische Axiom, dafs das Individuum Selbstzweck sei, die sozialen Lebensformen — Familien, Genossenschaften, Staaten, Staatsverbände mit ihrer Religion, ihrem Recht, ihrer Sittlichkeit und Sitte — dienende Mittel, welche durch den Willen des Individuums und um seinetwillen entstehen, bestehen und sich wandeln. Den logischen Gegenpol des Individualprinzips bildet das Prinzip des Impersonalismus, d. i. das sozialphilosophische Axiom, dafs das Individuum dienendes Mittel ist, Organ der sozialen Lebensformen, welche Selbstzweck sind". Die dogmatische Kritik, fährt Dietzel fort, sei wehrlos gegenüber diesen Prinzipien, denn eine logische Antinomie liege vor. „Als gleichwertige Axiome, welche nur ein subjektives Für-wahr-Halten, keinen Beweis zulassen, stehen sie sich in ewiger Feindschaft gegenüber. Die Vernunft zwingt uns, entweder in jenem oder in diesem den letzten Schlufs sozialer Weisheit zu suchen. Aber sie sagt uns zugleich, dafs die Wahl nur gestellt, nicht vollzogen werden kann, d. h. nicht auf Grund eines der reinen Vernunft entstammenden Akts. Wir sind Impersonalisten und Individualisten, wie wir Theïsten und Atheïsten sind, nicht deshalb, weil wir das Dasein Gottes beweisen könnten oder beweisen könnten, dafs er nicht ist, sondern weil wir entweder glauben oder nicht glauben können, weil unsere praktische Vernunft so oder so entscheidet. So lange um die Gottesidee gestritten wird, so lange wird das Prinzip des Impersonalismus, welches bis zu Gott hinaufreicht, mit dem Individualprinzip kämpfen, welches auf Erden haftet, im Gebiet des Greifbaren und Sichtbaren bleibt."

Vieles an dieser Schilderung ist richtig. Beide Prinzipien gründen in der menschlichen Natur, nämlich beide (abgesehen von psychologischen Verwechslungen vgl. S. 371) in den Normen des synthetischen Vorziehens. Das eine entspricht der obersten Idee der Personwertmoral, das andere der obersten Idee der Fremdwertmoral. Gleichwertig sind sie aber nicht. Wie lauten doch die Normen unseres synthetischen Vorziehens? „Das Wollen von Personwerten steht über dem Wollen von Zustandswerten, und das Wollen von Fremdwerten steht über dem Wollen von Eigenwerten." Nun wohl, hierin ist klar ausgesprochen, dafs die Fremdwertmoral der Personwertmoral, eben

damit das Prinzip des Impersonalismus dem des Individualismus übergeordnet ist. Ein Recht der Staatsmänner, die Einzelnen zu Gunsten des Staatsganzen zu vergewaltigen, folgt daraus freilich in einem sittlichen Gemeinwesen nicht. Nicht jene haben die notwendigen Opfer für das Ganze nach Willkür Beliebigen aufzubürden; billige Gesetze müssen sie auf die Schultern aller verteilen. Wohl aber bedeutet der Vorrang des impersonalistischen Prinzips, dafs jenen Gesetzen selber ein Geist des sozialen Zusammenlebens zu Grunde liegen mufs, nach dem sich die Staatsglieder alle zusammen als Mittel zu den ewigen Zwecken des Ganzen betrachten. Wo solcher Geist schwindet, ist der Lebenskern aller sittlichen Gemeinschaft dahin. Die modernen Staaten **sind** Kultur- und Rechtsstaaten. Wenigstens strebt man in ihnen danach, dafs sie immer mehr zu solchen **sittlichen** Gemeinwesen **werden.**

7. Die modernen Staaten nennen sich aufserdem Nationalstaaten. Hiermit ergänzt sich das ethische Ideal, dafs sie verkörpern. Hatten wir nicht gesehen (S. 289ff.), das sei keine echte Sittlichkeit, die sich nicht mit der Wärme der Neigungen paare? Im Begriffe des **nationalen Staats** ist die Wärme der Neigung aufgenommen. „An's Vaterland, an's teure schliefs dich an, das halte fest mit deinem ganzen Herzen." Es ist in der That etwas anderes, sich mit Menschen seines Stammes, seiner Sprache und seines Glaubens zu einem engeren sittlichen Ganzen vereint zu wissen, als wenn man sich blofs als Glied eines farblosen Menschheitsganzen betrachten mufs. Man braucht nicht in Unduldsamkeit gegen die Menschen anderer Rasse, anderer Sprache oder andern Glaubens zu verfallen. Scham über solche Unduldsame! Sie vergessen, dafs die ewigen Forderungen der Humanität Allen, die Menschenantlitz tragen, gelten. Aber der Stolz der Völker ist edel, dafs sie sich durch eigne Kunst, eigne Litteratur, eigne Lebensanschauungen, eigne Sitten und Einrichtungen von andern Nationen unterscheiden. Gesetzt selbst, die Menschheit organisierte sich einst als Ganzes, dennoch würde sich das Band, das Jeden am meisten an sein Volk fesselt, nicht lösen. Immer wird natürliche Neigung die Volksgenossen am nächsten verbinden und wird bewirken, dafs sie sich zu einem engern Ganzen aneinanderschliefsen. Dann bedarf es aber in Wahrheit gar nicht erst einer alleinheitlichen Menschheitsorganisation. Genug, wenn in allen Einzelnen die

lebendige Liebe zu den sittlichen Normen mehr und mehr erwacht — Ehre Gott in der Höhe (jene Normen sind von Gott); wenn die Völker jedes je ein grofses sittliches Gemeinwesen bilden, in dem sich alle Hingabetugenden der betreffenden Rasse oder des betreffenden Rassengemischs entfalten können — den Menschen ein Wohlgefallen; und wenn man im internationalen Verkehr die völkerumfassenden Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit achtet — Friede auf Erden.

So endet die Nachforschung über das höchste Gut damit, dafs ein Ideal aufglänzt. Es ist kein neues, sondern ein altes und bekanntes. Nicht auf Übererden und Paradiese weist es, sondern legt seinen Ewigkeitsgehalt in das Diesseits. Freilich bleiben seine Züge dem äufserlich, der auf dem Boden des Individualismus steht. Erst die impersonalistische Lehre legt es innerlich an's Herz. Nietzsche hatte, hierin völlig individualistisch,[1]) behauptet, der „Übermensch" sei der Sinn der Erde. Er verstand darunter willensmächtige Einzelne, Herren-, Gewaltmenschen oder (im Zarathustra) ein künftiges Geschlecht vollkommener Menschen. Wir suchen minder fern nach dem Sinn der Erde. Der höchste Zweck, den es für Erdgeborene giebt, sind nicht andere Erdgeborene; es sind blühende Gemeinwesen. Sie werden blühen, wenn das reine Gefallen an menschlicher Sittlichkeit und durch dieses der Geist der selbstlosen Hingabe und Gerechtigkeit in ihnen regiert:

„Einigkeit und Recht und Freiheit sind des Glückes Unterpfand. Blüh' im Glanze dieses Glückes, blühe deutsches Vaterland!"

[1]) Man vgl. seine Polemik gegen den Staat, Zar. S. 69ff.

Anhang.

Zum Verständnis von Nietzsche's Zarathustra-Lehre.

Nietzsche's „Also sprach Zarathustra“ führt in die Tiefe eines alten Problems. Nietzsche fragt in diesem Werke nach dem Fortschritt des Menschengeschlechts. Das ist keine blofs theorethische Frage. Es ist eine praktische Frage allerersten Rangs. Denn wir selber sind es, die durch unser Thun und Lassen, auch ohne sein Ziel zu kennen, an diesem Fortschritt mitarbeiten oder ihn hemmen. Wir sind gleichsam haftbar für alle Menschenzukunft. Erst recht, wenn uns eine wissenschaftliche Betrachtung für jenes Ziel hellsehend gemacht hat. Dann sind wir es wieder, die sich klar sein müssen, ob es wert und Pflicht ist, dafür zu leben oder ob nicht besser unsere müde Klage ertöne: „alles ist eitel, alles ist gleich, alles ist leer.“

Drei Gedankenfäden senkt Nietzsche in die Tiefe dieses Problems. Sie nehmen sehr verschiedenen Ursprung. Aus der Hand der Geschichtswissenschaft rinnt der eine, aus der Hand der Naturwissenschaft der andere, aus der Hand der Philosophie der dritte. Im Begriff des „Übermenschen“ verknoten und verschlingen sie sich so, dafs sie nur das geschulte Auge auseinanderzukennen vermag. Der dritte Gedankenfaden, wird sich zeigen, zersprengt den Kreis des zweiten und führt zu einer Neuprägung des Problems. In dieser Neuprägung handelt es sich nicht mehr um den Fortschritt des Menschengeschlechts, sondern um das Verständnis des ganzen Weltlaufs. Aller Dinge Sinn will Zarathustra im dritten Buche des Werks enträtseln. Unter dem Lichte dieses grofsen allgemeinen Sinns löst sich die Schwere, mit der das Menschheitsproblem

im ersten und zweiten Buche noch behaftet war. Der schwere Gedanke eines irdischen Endziels, eines non plus ultra, verschwindet und an seine Stelle tritt der daseinsfrohe eines ewigen, seligen Kreislaufs aller Dinge: plus ultra.

Der erste Gedankenkreis.

1. In die erste Gedankenreihe führt Zarathustra durch das Kapitel „von den Fliegen des Markts“ ein. Es schildert uns Menschen, die innerlich ebenso leer, aber ebenso zahllos sind, wie die Fliegen, die ebenso gierig stechen, schwirren und summen. Das „Gesindel“, das „Volk“ (im schlechten Sinne des Worts), die sittlich und geistig Flachen sind es; jene, die nichts Grofses neben sich und über sich dulden; die nichts verstehen, als was klein und eng ist, wie sie; die sich beunruhigt fühlen, wo sie ausserordentliche Gaben des Kopfes und Herzens gewahren. Wären sie doch, wenn sie diese anerkennten, genötigt, ihre eigne Seichtigkeit und Erbärmlichkeit einzugestehen. Vor ihnen warnt Zarathustra seine Freunde. „Fliehe, mein Freund, in deine Einsamkeit! Du lebtest den Kleinen und Erbärmlichen zu nahe. Fliehe vor ihrer unsichtbaren Rache! Gegen dich sind sie nichts als Rache. Sie bestrafen dich für alle deine Tugenden. Sie verzeihen dir von Grund aus nur deine — Fehlgriffe. Weil du milde bist und gerechten Sinnes, sagst du: unschuldig sind sie an ihrem kleinen Dasein! Aber ihre enge Seele denkt: ‚Schuld ist alles grofse Dasein!‘ Hüte dich vor diesen Kleinen. Vor dir fühlen sie sich klein und ihre Niedrigkeit glimmt und glüht gegen dich in unsichtbarer Rache“. (S. 75 f.)

Dieses Volk im sittlichen und geistigen Sinne, diese Vielzuvielen sind die Leute, die Nietzsche gründlich verabscheut. Wie ein roter Faden zieht sich der Abscheu gegen sie in allen ihren Arten und Unterarten durch „Also sprach Zarathustra“. Er kennt sie nur zu gut, er, der vertraute Kenner des griechischen und römischen Altertums. Die Geschichte hat ihm jene Art „Volk“, jene kleinen, engen Seelen gezeigt. Sie hat ihm auch die Gefahr gezeigt, die von ihnen ausgeht. Die Demokratie Athens, die ihre besten Männer vergiftete oder verbrannte, der schamlose Pöbel Roms, der sich um Brot und Schauspiele verkaufte, giebt zu Nietzsches Worten den Hintergrund. Die „Vielzuvielen“ ist die wörtliche Übersetzung des griechischen Worts für Volk: *οἱ πολλοί*.

2. Keine gröfsere Gefahr für den menschlichen Fortschritt, als wenn das Denken und Fühlen der flachen Menge, der Vielzuvielen allgemein würde. Dahin, meint Nietzsche, müsse es aber kommen, wenn man, wie seit der französischen Revolution, fortfahre, das politische Prinzip der allgemeinen Gleichheit und des allgemeinen Nutzens nachzu-

beten. Was wäre die Folge? Der Leser errät sie. Notwendig würden dabei die engen, kleinen Seelen wegen ihrer erdrückenden Masse den Ton angeben. Die allgemeine Uniformierung und Gleichmachung würde sich — auf Kosten höheren Lebens und Strebens — — nach der Norm ihres mittelmäfsigen Fühlens und Denkens vollziehen. Das Niveau der menschlichen Kultur würde immer mehr sinken. Denn die Masse sinnt nur darauf, wie das äufsere Leben bequemer einzurichten, nicht wie die Seele zu beschwingen ist. Die allgemeine Oberflächlichkeit, ein erbärmliches Behagen, das über alle gleichmäfsig verteilt wäre, ohne Erschütterung durch heisse, hohe Gefühle, ohne Aufflug zu mächtigen Gedanken wäre der Schlufs. Genau das sind Nietzsche's „letzte Menschen“. Mit Grauen und Abscheu malt Zarathustra ihr Bild. „Wehe, es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe, es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. Wir haben das Glück erfunden, sagt der letzte Mensch und blinzelt. Was ist Liebe, was ist Schöpfung, was ist Sehnsucht, was ist Stern?, so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden und auf ihr hüpft der letzte Mensch, der alles klein macht“ (S. 19).

Sollte das wirklich das Ziel der Menschheit sein? Man braucht nicht ein Nietzsche zu sein, um diesen Gedanken unerträglich zu finden. Ekel über uns, wenn wir dazu lebten. Betrogen wären wir an jener Jammergestalt des letzten Menschen, des sittlich und geistlich verflachten Menschen, betrogen wäre alles heifse, auf die Menschheitszukunft gerichtete Streben der Edelsten und Besten. Aber nein, ruft es in uns. Das kann nicht das Ziel so erschütternder Geistes- und Herzenskämpfe sein. Es muss **mehr** dabei herauskommen als wir selber, nicht geistig und sittlich flachere, sondern vollere Menschen. Nicht unter uns, nur über uns kann das Ziel liegen. Wie, wir sollten dazu da sein, einer Generation von Menschenkarrikaturen vorzuarbeiten, der allgemeinen Flachheit auf die Bahn zu helfen? Das wäre ja ein Ungedanke. Er ist es auch für Nietzsche. Im Gegenteil, lehrt Zarathustra, wir können, müssen und sollen uns berufen fühlen, Generationen vorzubauen, die höher stehen. Ihre letzte Staffel werde einst die Generation der Übermenschen sein, in denen alle menschliche Schwäche, Kleinheit und Erbärmlichkeit überwunden sei.

3. Dies ist der erste Gedankenfaden der immer wieder bei Nietzsche erscheint: Die ideale Forderung, dafs wir uns nicht hinunter, sondern heraufbilden sollen, die Einsicht, das könne nur geschehen, wenn man sich dem flachen, demokratischen Zuge der Zeit entgegenstemme, die Prophezeiung, dass es einst Menschen geben werde, in denen alle sittlichen und geistigen Vortrefflich-

keiten potenziert seien, nämlich die Generation der Übermenschen. „Übermenschen" sind also nicht etwa Einzelne, die befugt wären, Andere als Mittel zu gebrauchen. Es ist eine solche Menschen*generation*, zu deren Auftreten alle früheren erst die Brücke bilden, indem sie ihre eignen schöpferischen geistig-sittlichen Kräfte auf das Höchste spannen. „Wir sind um der Übermenschen willen da", heisst nicht: „wir sollen uns als Werkzeuge arroganter Kraftgenies gebrauchen lassen", sondern „wir sollen darauf vertrauen, dafs unsere eigne höchste Menschlichkeit die Blüte ist, aus der einstmals als noch schönere Frucht das Übermenschentum hervorgehen wird".

Soviel über den ersten Gedankenkreis, in dem sich Nietzsche bewegt. Die Geschichte klassischer und moderner Völker liefert hier die Fäden. Sie öffnet das Auge für das Gift des Pöbelgeistes. Siegt dieser Geist der Viel-zu-Vielen, dann kommt es dereinst zur Karrikaturengestalt des letzten Menschen. Siegt der natürliche Fortschritt, so wachsen wir allmählich zu einem höheren Typus empor, dem Typus der Übermenschen.

Der zweite Gedankenkreis.

1. In andere Regionen versetzt uns der zweite Gedankenkreis, den Nietzsche an seinen Begriff des Übermenschen associiert hat. Er ist ein biologischer, ein physiologischer. Nicht auf die alte und neue Geschichte menschlicher Völker fällt hier der Blick. Er heftet sich auf das Leben und Weben in der aufsermenschlichen Schöpfung. Wir folgen dem Werden und Vergehen von Tier- und Pflanzengattungen, wir werden an die geheimen Gesetze gewiesen, nach denen sich alle organischen Wesen entwickeln. Sie tragen den Namen Darwins. Es sind drei Gesetze, nämlich das Gesetz der zufälligen individuellen Abweichungen oder das Mannigfaltigkeitsgesetz, das Gesetz der natürlichen Auslese und das der Vererbung.

2. Tiere, die derselben Rasse, Pflanzen, die derselben Art angehören, haben, sagt das *erste Gesetz*, niemals ganz gleiche Eigenschaften. Sie besitzen, bei aller sonstigen Ähnlichkeit, Verschiedenheiten. Diese sind zufällig entstanden und erscheinen mehr oder minder geringfügig. Jedes Geschöpf hat seine eignen kleinen Abweichungen von dem gemeinschaftlichen Durchschnittstypus. Sie sind für ihren Träger hier nützlich, dort gleichgültig oder gar schädlich. Die ersteren Abweichungen sichern den damit Begabten gewisse Vorteile vor andern Exemplaren derselben Art. Sie erleichtern ihren Besitzern die Nahrungsgewinnung (schärfere Zähne) oder verhelfen ihnen zu schnellerer Flucht (leichterer Knochenbau) oder geben ihnen sicherern Schutz vor der Aufmerksamkeit ihrer Feinde (dunklere Färbung) oder vor den Unbilden der Witterung (dichtere Behaarung)

oder machen sie dem andern Geschlecht gefälliger (Schmuckfedern). Das zweite Gesetz ist das der natürlichen Auslese. Es bezieht sich auf die Tiere und Pflanzen, denen jene vorteilhaften Eigenschaften fehlen oder nur in geringem Mafse mitgegeben sind. Ganz von selbst, wegen ihrer schlechteren Ausrüstung, werden sie in Feindes-, Nahrungs- oder Witterungsnot mehr als ihre begünstigteren Nebenbuhler decimiert werden. Sie verschwinden vorzeitig von der Erde oder sterben ohne Nachkommen bezw. mit Hinterlassung von weniger Nachwuchs, während ihre glücklicheren Mitbewerber an dem Tische der Natur länger und mit gröfserer Nachkommenzahl leben.

Von den Schaaren der tierischen und pflanzlichen Nachkömmlinge redet das dritte Gesetz, das der Vererbung. Haben jene Pechvögel unter den Tieren und Pflanzen überhaupt Nachkommen hinterlassen, so vererbt sich auch auf diese die ungünstige Ausstattung ihrer Eltern. Sie werden, ohnehin schon weniger an Zahl, noch weiter decimiert werden und deshalb nach und nach gänzlich aussterben. Was aber die Nachkömmlinge der begünstigten Individuen betrifft, so gehen auf diese die vorteilhaften Eigenschaften ihrer Eltern über; und zwar werden bei ihnen die vorteilhaften Eigenschaften in verschiedenem Mafse vorhanden sein, bei den einen in gesteigerter Weise, bei den andern nicht. Besitzen nämlich beide Eltern dieselbe vorteilhafte Eigenschaft, so wird sie im Nachkömmling verstärkt wiederkehren. Ergänzen sich gar mehrere vorteilhafte Eigenschaften bei beiden Eltern, so kommt ihre Vereinigung auch dem Nachkömmling zu gute, während sich in wieder anderen Fällen die von den Eltern ererbten Eigenschaften im Nachkömmling gerade umgekehrt gegenseitig hemmen oder aufheben.

Das Spiel mufs sich nun wiederholen. Unter all den Nachkömmlingen innerhalb der ganzen Generation findet von neuem eine natürliche Auslese statt u. s. w. So kommt es, dafs zuletzt nur Scharen von best ausgerüsteten Individuen, die einen Scharen mit dieser, die andern mit jener günstigen Kombination von Eigenschaften, übrig bleiben und sich vermehren. Es haben sich an Stelle der ursprünglichen, einen gemeinschaftlichen Ausgangsgattung mehrere von einander abweichende neue Typen gebildet; so viel nämlich, als es verschiedene Möglichkeiten giebt, wie sich die vorteilhaften Eigenschaften der Vorfahren durch Vererbung accumulieren und harmonisch sammeln konnten.

8. So ist es im Tier- und Pflanzenleben. Nietzsche trägt dieselben Gesetze in das geistig-sittliche Leben der Menschen hinein. Folgendes läfst sich als seine Meinung erkennen:

Da sich alle lebenden Gattungen auf Erden beständig ändern, werde auch der jetzige Menschentypus nicht bleiben. Der heutige Menschentypus — Nietzsche denkt nicht an den leiblichen, sondern

an den geistig-sittlichen Typus — könne nach verschiedenen Richtungen in neue Typen übergehen. Die zufälligen individuellen Abweichungen, die einzelne Menschen vom bisherigen Durchschnittscharakter zeigten, seien für diese Entwicklung der Ausgangspunkt. Sie seien die Grundlage, auf der neue Menschentypen aufkämen und sich entwickelten, jene unscheinbaren Abweichungen seien die Prognostika für die Zukunft. Sie seien Abwandlungen teils zum Besseren, teils zum Schlechteren. Von der letzteren Art seien alle Laster und Untugenden, aber auch schon alle weichlichen und schwächlichen Charaktereigenschaften; von der ersteren Art seien alle Tugenden und Tüchtigkeiten (*ἀρεταί*), alle seltenen Gaben des Willens, Geists und Gemüts. Freilich seien solche Gaben bisher immer nur ganz zufällig und verstreut aufgetreten. Habe irgend ein bedeutender Mensch eine von ihnen in besonderm Maíse gehabt, so seien gewifs andre dafür verkümmert oder zurückgetreten.

Es gehe uns hierin, wie den Tieren und Pflanzen im Werdestadium neuer Gattungen. Die neuen Tier- und Pflanzengattungen seien erst werdende, so lange das Spiel des Zufalls die vorteilhaften Eigenschaften immer nur auf einzelne Exemplare verstreue, so lange sie mit andern unvorteilhaften Eigenschaften untermischt seien und ihre höchste Steigerung noch nicht erfahren hätten. Vorhanden seien die neuen Tier- und Pflanzengattungen erst, wenn sich die zusammenpassenden vorteilhaften Eigenschaften harmonisch zusammengefügt und zugleich eine jede auf das höchste gesteigert hätten, nämlich im Laufe fortgesetzter Vererbung und durch Zusammenfindung der richtigen Elternindividuen. Ähnlich auch bei uns. Die Menschen, bei denen sich die sittlichen[1]) und geistigen Tüchtigkeiten alle zusammen harmonisch vereinigt und jede auf das höchste gesteigert fänden, müfsten erst kommen. Erst kommen müfsten die Menschen, gegen die alle bisherigen Geistes- und Gemütsheroen rohe Versuche und Stückwerke seien, die Menschen des tiefsten und klarsten Geistes, des reichsten Gemüts, des reinsten Herzens, des stärksten Willens, mit einem Worte die Generation der Übermenschen.

Zarathustra verkündet diese neue werdende Generation. Der Übermensch sei der „Sinn der Erde", „der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch", ruft er seinen Jüngern zu (S. 18, 18), und wir seien berufen, diesen Sinn mitzuschaffen. Unsere heiligste Aufgabe sei, auf das Kommen jener höheren Menschengeneration hinzuarbeiten. Unser Wille müsse sagen: „sie soll einst sein" (S. 18). Um auf solches Ziel hinzuarbeiten, gelte es, den eignen Sinn vom Niedrigen und Gemeinen zu reinigen, gelte es, jede

[1]) Das Wesen der sittlichen Tüchtigkeit zeichnet Zarathustra am schönsten in den Sprüchen von der schenkenden Tugend.

schöpferische Tugend und Tüchtigkeit, die in uns und andern sei, zu pflegen; Höhe in uns selbst müfsten wir haben, wenn wir helfen sollten, das Leben höher zu bauen (S. 147). Aufwärts solle unser Weg gehen von der Art hinüber zur Überart (S. 111ff.; vgl. 104, 296). Nicht bei uns, den Gegenwärtigen, sollen wir uns daher beruhigen: wir seien nur ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch; wir seien eine Brücke, kein Zweck (S. 16). Noch sollen wir glauben, es sei an den Besten unter den bisherigen Menschen genug: „niemals noch gab es einen Übermenschen. Nackt sah ich beide, den gröfsten und den kleinsten Menschen. Allzuähnlich sind sie noch einander. Wahrlich, auch den Gröfsten fand ich „allzumenschlich" (S. 184). Die Besten unter den bisherigen Menschen, die wenigen ganz Vereinzelten, ganz Zufälligen, seien nur die Vorboten des Übermenschen: „sie sind", sagt Zarathustra von ihnen, „wie schwere Tropfen einzeln fallend aus der dunklen (Zufalls-) Wolke", die über den Menschen hängt; sie verkündigen, dafs der Blitz kommt, und gehen als Verkündiger zu Grunde. Seht, ich bin ein Verkünder des Blitzes und ein schwerer Tropfen aus der Wolke; dieser Blitz aber ist der Übermensch" (S. 18).

Sichtlich bewegen wir uns hier im Rahmen des ersten Darwin'schen Gesetzes, das von den zufälligen, auf die einzelnen Exemplare noch verstreuten, günstigen Abweichungen handelt. Noch einige Proben dafür: „Das ist meinem Auge das Fürchterliche, dafs ich den Menschen zertrümmert finde und zerstreuet wie über ein Schlacht- und Schlächterfeld hin. Und flüchtet mein Auge vom Jetzt zum Ehemals: es findet immer das Gleiche: Bruchstücke und Gliedmafsen und grause Zufälle — aber keine Menschen" (S. 205). Ebenso: „wer aber der Weiseste von euch ist, der ist auch nur ein Zwiespalt und Zwitter von Pflanze (die anima vegetativa des Aristoteles) und von Gespenst". (S. 18). Noch deutlicher: „Als ich aus meiner Einsamkeit kam und zum erstenmale über diese Brücke ging, da traute ich meinen Augen nicht und sah hin und wieder hin, und sagte endlich, das ist ein Ohr! ein Ohr so grofs wie ein Mensch" (Richard Wagner?). Ich sah noch besser hin; und wirklich, unter dem Ohre bewegte sich noch Etwas, das zum Erbarmen klein und ärmlich und schmächtig war. Und wahrhaftig, das ungeheuere Ohr safs auf einem dünnen Stiele, — der Stiel aber war ein Mensch! Wer ein Glas vor das Auge nahm, konnte sogar noch ein kleines neidisches Gesichtchen erkennen; auch dafs ein gedunsenes Seelchen am Stiele baumelte. Das Volk sagte mir aber, das grofse Ohr sei nicht nur ein Mensch, sondern ein grofser Mensch, ein Genie" (S. 204). Dies ein plastischer Ausdruck dafür, dafs auch die bedeutendsten unter den bisherigen Menschen nur Stückwerke, blofse Übergangsgeschöpfe, Spiele des Zufalls seien, an denen sich immer nur zerstreut, vereinzelt und in Vermischung mit Anderm, Allzumensch-

lichem, findet, was erst künftig einmal im Übermenschen alles zusammen grofs, stark und harmonisch zusammengefügt sein wird.

4. Wie der Zufall und die Vererbungsgesetze zu einer hohen und höchsten, können sie auch zu einer niedrigen und gemeinen Menschenart führen. „Noch kämpfen wir", schreibt Nietzsche, „Schritt für Schritt mit dem Riesen Zufall und über der ganzen Menschheit waltete bisher noch der Unsinn, der „Ohne-Sinn"" (S. 118). Es gelte zu kämpfen. In die Hand jedes Einzelnen sei es durch die Vererbungsgesetze gelegt, ob das Ringen und Streben der Vergangenen vergeblich sein, in dem Unsinn der „letzten Menschen" enden solle, oder ob es Sinn gewinne in dem grofsen, schönen Schlusse „Übermensch". „Dies ist mein Mitleid mit allem Vergangenen, dafs ich sehe: es ist preisgegeben, der Gnade, dem Geiste, dem Wahnsinn jedes Geschlechts preisgegeben, das kommt und alles, was war, zu seiner Brücke umdeutet. Alles Vergangene ist preisgegeben: Denn es könnte einmal kommen, dafs der Pöbel Herr würde und in seichten Gewässern alle Zeit ertränke" (S. 295 f.). An jedem von uns ist es, dafs wir die Vergangenen erlösen und die Zukünftigen rechtfertigen (S. 17). O, dafs wir niemals bei unserm Wollen und Thun vergäfsen, welche schwere Verantwortung wir damit für die Zukunft, für alle Menschenzukunft, tragen! Denn wie unser Tugendwille, wenn er stark und rein ist, einst auf unsere Kinder und Kindeskinder weiter erben wird, so auch unsere Schwächen und Erbärmlichkeiten. Lassen wir den letzteren Raum, dann vergiften wir unsere Kinder und Kindeskinder, dann versündigen wir uns nicht nur an uns, sondern an aller Menschenvergangenheit und Menschenzukunft. Wir töten das neue höhere Leben, das sich vorbereitet hatte und werden will. Nur durch Höhe in unserm eignen Leben (S. 147), indem wir über uns schaffen, statt uns an uns selbst zu weiden, können wir jener künftigen Höhe vorbauen. „Könnt ihr einen Gott schaffen? — So schweigt mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen. Nicht ihr vielleicht selber, meine Brüder. Aber zu Vätern und Vorfahren könntet ihr euch umschaffen des Übermenschen: und dies sei euer bestes Schaffen!" (S. 128.) Auf dem Baume „Zukunft" baut euer Nest (S. 148). Euer Kinderland sollt ihr lieben, das unentdeckte im fernsten Meere. Nach ihm heifse ich eure Segel suchen und suchen. An euern Kindern sollt ihr gutmachen, dafs ihr eurer Väter Kinder seid: alles Vergangene sollt ihr so erlösen"[1]) (S. 297).

Wieder gut machen, dafs wir unserer Väter Kinder sind? Was soll das sagen? „Denn unterm Fluche, ob ihrs gleich nicht wifst,

[1]) Gleichlautend S. 177, doch mit dem Schlufs: „und an aller Zukunft — diese Gegenwart".

seid ihr und wir und alles, was da ist", deutet ein neuerer Dichter denselben Gedanken an. (Hauptmann in der „Versunkenen Glocke".) Es will sagen, dafs uns jetzigen Menschen noch zu viel des Schlechten, Niedrigen und Häfslichen von unsern Vorfahren her im Blute steckt. Das mufs jeder an sich erst überwinden. Der „Mensch" in ihm, das angeerbte Allzumenschliche mufs überwunden werden. Dafs wir uns von diesem überwinden lassen, ist unsere gröfste Gefahr. „Nicht nur die Vernunft von Jahrtausenden, auch ihr Wahnsinn bricht an uns aus. Gefährlich ist es, Erbe zu sein" (S. 113). „Ach, wie viel Unwissen und Irrtum ist an uns Leib geworden" (ib.). „Vergrämter Dünkel, verhaltener Neid, vielleicht eurer Väter Dünkel und Neid,[1]) aus euch bricht's als Flamme heraus und Wahnsinn der Rache. Was der Vater schwieg, das kommt im Sohne zum Reden" (S. 145). „Ist euer Wille schon abgeschirrt von seiner eignen Thorheit? Wurde euer Wille sich selber schon Erlöser und Freudebringer? Verlernte er den Geist der Rache und alles Zähneknirschen?" (S. 208, vgl. S. 207.)

Man sieht, hier wiederholt sich in der poëtischen Sprache Nietzsches der alte Gedanke von der Erbsünde, nur dafs er ergänzt wird durch den Gedanken einer Erbtugend. Die Höhe, die wir in unserm eignen Leben behaupten, gehe auch unsern Nachkommen nicht verloren, sondern sei ein Saatkorn der Zukunft.[2]) Komme es mit andern ähnlichen zusammen, so blühe daraus ein Geschlecht, das nur Höhe sei.

5. Noch haben wir bei Nietzsche nichts von dem wichtigsten Gesetz gehört, das beim Werden und Vergehen der Tier- und Pflanzengattungen mitspricht, vom Gesetz der natürlichen Auslese. Nach ihm müssen die minderwertigen Tier- und Pflanzenindividuen allmählich von selbst verschwinden. Denn sie kommen leichter in Gefahren um und hinterlassen weniger, zugleich weniger kräftige Nachkommen als ihre begünstigten Mitgeschöpfe, die mit vorteilhafteren Abweichungen begabt sind. Dies Gesetz ist der eigentliche Spring- und Kernpunkt der Hypothese Darwins. Hat Nietzsche und wie hat er es seinen Anschauungen über die sittlich-geistige Entwicklung der Menschheit einverleibt?

In einer weniger strengen als originellen Weise. Schon das hätten wir nicht hingehen zu lassen brauchen, wie er das erste darwin'sche Gesetz erweitert: als sei es mit den hohen Willens-

[1]) Vorwegnahme des Grundgedankens der „Genealogie der Moral", dafs wir die Mischung einer sklavischen, rachsüchtigen Menschenart mit einer höheren, starken und edelen seien. Von der „Rache", d. i. von dem Blut der ersteren, müssen wir uns erlösen. Verf. kennt eine andere Rache, aus der niedrige Gesinnung spricht. Sie heifst „Hafs der Welt." (S. 208, 258, 320 dieses Buches.) Lieber erlöse sich jeder von ihr!

[2]) Man spricht so viel von erblicher Belastung. Möchte man doch ein wenig mehr an Erbtugend glauben lernen!

und Geisteseigenschaften der Menschen dasselbe wie mit den vorteilhaften Abweichungen bei Tieren und Pflanzen. Genug, die Parallele steht für Nietzsche fest; aber sie rächt sich durch eine eigentümliche Verlegenheit.

Dafs nämlich die minderwertigen Tiere und Pflanzen aussterben müssen, weil sie eher in Gefahren umkommen, schwerer ihren Unterhalt, minder die Gunst des andern Geschlechts gewinnen, begreift sich leicht. Aber wie steht es mit den minderwertigen Menschen, jenen niedrigen Naturen mit engem Geist und engem Gemüt? Sie kommen nicht in Gefahren um; sie lassen es sich in ihrem Philisterdasein um so wohler behagen, je weniger sie von den tiefen Fragen des Geistes und Herzens verzehrt werden; sie wiederholen sich in Kindern und Kindeskindern immer von neuem? Nach der Analogie mit der Lehre Darwins dürfte das nicht sein. Nach ihr müfsten sie genau ebenso im Laufe der Zeit immer weniger werden, immer mehr verschwinden, wie es mit den ungünstig ausgestatteten Tieren und Pflanzen geht. Wenn sie aber immer fortwuchern, immer wieder mit dem Gift ihrer Gesinnung die neuen Generationen anstecken, wie kann unsere Art je vom Menschen zum Übermenschen fortschreiten? Offenbar ist dies eine Verlegenheit für Nietzsche's System. Er findet mit seiner Entartungslehre einen Ausweg, der zwar nicht befriedigt, aber sehr geistvoll ist. Da nämlich die Existenzfähigkeit jener Vielzuvielen, aller jener halben, seichten und gemeinen Naturen nicht von aufsen bedroht ist, mufs, schliefst Nietzsche, ihr Lebensmark von innen faul sein (vgl. dieses Buch S. 7). Innerlich sind sie Kranke, Absterbende und Verfallende. Entartete, Verkümmerte, Stagnierende sind es. Die verjüngende Kraft des schaffenden Lebens ist von ihnen gewichen; deshalb sind sie samt ihren Nachkommen geweiht, früher oder später auszusterben. So mag es uns, mufs man diesen Gedankenfaden Nietzsche's weiterspinnen, jetzt noch nicht erscheinen. Um es zu merken, ist der Zeitraum zu kurz, den wir geschichtlich überblicken. Aber kommen wird es, kommen mufs es. Sie und ihre Nachkommen sind mit dem leiblichen Tode geimpft, wie sie geistig und sittlich längst tot sind. Und dann, wenn ihre Zeit sich erfüllt hat, wenn sie und ihre Nachkommen sich von der Erde hinweggestohlen, hinweggelebt haben, und wenn damit auch den Besseren und Edleren das Gift, das aus der Vermischung mit jenen stammt, immer mehr aus dem Blute weicht, dann wird, ganz im Sinne Nietzsche's, die Erde einst des Übermenschen sein. — Ein Lied von der ewigen Verdammnis der Schlechten. Wissenschaftlich begründet ist die Lehre nicht. Nietzsche sagt zu vorschnell aus, dafs niedriges Denken und Fühlen lebenschädigend, edles Denken und Fühlen lebenfördernd ist. Fällt jene Voraussetzung, so fällt aber die ganze Gedankenreihe. Indessen

Nietzsche will es glauben, und dieser Wille ist durch und durch sittlich. Er predigt seinen Todesfluch allen Entartenden:

„Voll ist die Erde von Überflüssigen, verdorben ist das Leben durch die Vielzuvielen. Da sind die Fürchterlichen, welche in sich das Raubtier herumtragen und keine Wahl haben, es sei denn Lüste oder Selbstzerfleischung. Und auch ihre Lüste sind noch Selbstzerfleischung. Da sind die Schwindsüchtigen der Seele: kaum sind sie geboren, so fangen sie schon an zu sterben und sehnen sich nach Lehrern der Müdigkeit und Entsagung. Sie wollen gern tot sein" (S. 68). „Und auch ihr, denen das Leben wilde Arbeit und Unruhe ist, seid ihr nicht sehr müde des Lebens? Ihr ertragt euch schlecht. Euer Fleifs ist Flucht und Wille sich selber zu vergessen. Ihr habt zum Warten nicht Inhalt genug in euch, sonst würdet ihr euch weniger dem Augenblick hinwerfen" (S. 64). So trifft der Todesfluch Zarathustra's die Zügellosen, in denen die Begierden zu stark sind, die resigniert Matten, in denen der Wille zu leben zu schwach ist, und die nervösen Haster unserer Zeit. Er trifft ferner die Verbildeten, denen die nervöse Hast auf den Kopf geschlagen ist: „Seht mir doch diese Überflüssigen! Sie stehlen sich die Werke der Erfinder und die Schätze der Weisen: Bildung nennen sie ihren Diebstahl — und alles wird ihnen zu Krankheit und Ungemach" (S. 71). „Dafs sie schlecht lernten und das Beste nicht, und alles zu früh und alles zu geschwind: Dafs sie schlecht afsen, daher kam ihnen jener verdorbene Magen. Ein verdorbener Magen ist nämlich ihr Geist, der rät zum Tode" (S. 800). Werden Gesunde mit Kranken in einem Raum zusammengepfercht, so giebt es Ansteckung und gröfseres Sterben. Der Staat ist ein solcher Raum, in dem Gesunde mit Kranken, Edle mit Pöbel zusammengepfercht sind. „Ja, ein Sterben für Viele ward da erfunden, das sich selber als Leben preist: Staat nenn' ichs, wo Alle Gifttrinker sind, Gute und Schlimme, wo der langsame Selbstmord Aller das Leben heifst; ein Pferd des Todes, klirrend im Putze göttlicher Ehren" (S. 71). Der Todesfluch Zarathustra's trifft endlich die falsche Wollust, Herrschsucht und Selbstsucht. „Wollust: dem Gesindel das langsame Feuer, auf dem es verbrannt wird; allem wurmichten Holze, allen stinkenden Lumpen der bereite Brunst- und Brodel-Ofen. Wollust: für die freien Herzen unschuldig und frei, das Gartenglück der Erde, aller Zukunft Dankesüberschwang an das Jetzt."[1]) „Herrschsucht, die Glüh-Geifsel der härtesten Herzen sharten. Die grause Marter, die sich dem Grausamsten selber aufspart, die düstere Flamme lebendiger Scheiterhaufen." „Herrschsucht: die aber lockend auch zu Reinen und Einsamen und hinauf zu selbstgenügsamen Höhen steigt, dafs

[1]) Vgl. Zar. S. 104: „Auch noch eure beste Liebe zum Weibe ist nur ein verzücktes Gleichnis und eine schmerzhafte Glut. Eine Fackel ist sie, die euch zu höheren Wesen leuchten soll." Vgl. Zar. S. 324.

die einsame Höhe sich nicht ewig vereinsame und selbst begnüge; dafs der Berg zu Thale komme und die Winde der Höhe zu den Niederungen. Oh, wer fände den rechten Tauf- und Tugendnamen für solche Sehnsucht! Schenkende Tugend! nannte das Unnennbare einst Zarathustra". (S. 276 ff.) Selbstsucht, heil und heilig, wenn sie Schöpfungswille zu neuen und höheren Werten sei, als die bisher waren (S. 278, 110).[1]) Eine andere Selbstsucht gebe es, eine allzuarme, eine hungernde, die immer stehlen wolle. Mit dem Auge des Diebes blicke sie auf alles Glänzende; mit der Gier des Hungers messe sie den, der reich zu essen habe. Krankheit rede aus solcher Begierde und unsichtbare Entartung, von siechem Leibe rede die diebische Gier dieser Selbstsucht: „Sagt mir, meine Brüder, was gilt uns als Schlechtes und Schlechtestes? Ist es nicht Entartung? Und auf Entartung raten wir immer, wo die schenkende Seele fehlt. Ein Grauen ist der entartende Sinn, welcher spricht: Alles für mich" (S. 110).

Der dritte Gedankenkreis.

1. „Der Übermensch ist der Sinn der Erde, er sei euch der Sinn der Erde", ruft Zarathustra seinen Jüngern zu. Es ist, merkt der Leser, in der That nur zu nötig, an jenen Sinn der Erde zu glauben, wenn man auf dem Boden der Darwin'schen Theorie steht. Denn dafs es jemals zu ihm kommen werde, ist gerade auf dem Boden dieser Lehre unwahrscheinlich. Man kommt hier mit dem Gedanken der natürlichen Auslese nicht durch. Schlechtigkeit ist **nicht** Krankheit, das Gesindel siegt, statt zu unterliegen. Es mehrt sich, gedeiht und wuchert, und in seiner Mitte erstickt alles Grofse, Freie und Edle. Die Menschen werden von der Rache, von der niedrigen Gesinnung des Pöbels und, was seiner Art ist, nicht erlöst. So zerschellt die schöne Welt, die Nietzsche aufbaut, an den harten Thatsachen. Ja, könnte man an sie glauben! Solcher Glaube würde das Thun adeln und gäbe der Erde, dem Menschengeschlecht, erst Sinn. Allein die Wirklichkeit steht entgegen, die Wirklichkeit der Kleinen, Niedrigen und Erbärmlichen, die nicht weniger, sondern immer mehr werden. Das Bild vom letzten Menschen drängt sich vor und behauptet das Feld. Das Bild der Übermenschen tritt zurück und bleibt ein blofser Schatten, ein Gespenst. Der Glaube daran ist auf dem Boden der Darwin'schen Lehre ein leerer Glaube, ein Wahnglaube.

Man mufs die Anschauungen Darwins verlassen, um jenen Glauben, der zu entschwinden droht, festzuhalten und durch ihn das Leben wieder erträglich zu finden. Wer hielte auch aus zu denken, dafs die Art der „letzten Menschen" am Ende stehe? Lieber

[1]) Vgl. dieses Buch S. 6 f, 320.

möchten wir mit Nietzsche meinen, dafs es einst Übermenschen geben werde. Wie, wenn es Bestimmung, Schicksal, Naturgesetz wäre, dafs sie einst kommen sollen? Das organische Leben könnte ja an jener Generation nicht nur seinen Sinn, es könnte auch einen Willen haben, der gerade diesen Sinn will. Genau hier beginnt der dritte Gedankenfaden, mit dem Nietzsche am Problem von der menschlichen Entwicklung spinnt. Er führt aus der neuesten Theorie des organischen Lebens zur ältesten und entgegengesetzten, von Darwin zu Aristoteles, vom letzten Überwinder der griechischen Gedankenwelt zur doch unüberwundenen zurück, von der mechanischen zur teleologischen Naturauffassung.

Aristoteles' teleologische Naturauffassung war Entelechielehre. Jedes lebende Ding, lehrte Aristoteles, sei auf einen bestimmten Zweck hin angelegt. Diese Anlage strebe sich zu verwirklichen, indem der künftige Zweck selber das Ding beseele und bewege. Er gewinne als innerer Werdetrieb eine Kraft, durch die das Ding wachse und sich immer reicher entfalte. Sie führe das Ding aus dem gegenwärtigen unfertigen Zustande zu immer fertigeren Gestalten über, bis zuletzt die endgültige Gestaltung und die Höhe aller Funktionen erreicht sei. Aristoteles nennt die Zielstrebigkeit, die die organischen Körper von innen bewegt, ihre Entelechie. Galilei hatte dieser teleologischen Lehre eine andere, die mechanische, gegenübergestellt und hatte sie auf dem Gebiete der unorganischen Körper durchgeführt. Nicht innere, sondern äufsere Anstöfse bewegen nach der mechanistischen Weltansicht jeden Stoff. Ohne äufseren Anstofs ruhe er immer, wenn er einmal ruhe. Sei er aber angestofsen, so bleibe seine Bewegung ewig einerlei (gleichbleibende Richtung und Geschwindigkeit); erst ein neuer Anstofs könne sie ändern. Galilei's Gedanke siegte, sobald er ausgesprochen war, in der Wissenschaft von der unorganischen Natur. In das Gebiet der organischen Natur drang seine Lehre — alle Bewegung geschehe durch äufsere Anstöfse — viel langsamer ein. Dort schien es, dem Beharrungsgesetz zum Trotz, dabei bleiben zu müssen, dafs ein zweckthätiges, seelenartiges Prinzip die Dinge von innen her bewege und gestalte. Erst Darwin brach den Bann oder schien ihn zu brechen. „Kein Werden der Zwecke aus innerer Triebkraft, sondern Werden der Zwecke aus dem Zufall", besagt sein Prinzip der natürlichen Auslese. Rein mechanisch sollen gewisse Eigenschaften im Daseinskampfe ausgesondert, erhalten und fortgepflanzt werden, weil die Träger der entgegengesetzten Eigenschaften aufgerieben und ausgemerzt würden. Die ersteren Eigenschaften erschienen uns dann nachträglich als zweckmässige.

2. Zarathustra ist ein Springer und Flieger im Reiche des Denkens. Er hüpft auch über Gegensätze hinweg, von Darwins Lehre der Artentstehung hinüber zum Entelechie-Gedanken des

Aristoteles. Aristoteles sprach nur von den Entelechieen der einzelnen Naturkörper; er nannte sie „Seelen". Nach Nietzsche giebt es eine Entelechie des Menschengeschlechts, ja der ganzen organischen Natur und sie heifst „der Übermensch". „Der Übermensch ist der Sinn der Erde", heifst jetzt: er ist etwas **Unpersönliches**, er ist der innere treibende Zweck in allem organischen Leben. In allen möglichen Gestaltungen drängt sich das Leben, in beständigem Werdetriebe, nach diesem obersten Zwecke hin. Es stuft und treppt sich von einer Übergangsform zu anderen, die immer fertiger werden, bis dereinst das innere bewegende Prinzip seine letzte äufsere Wirklichkeit gewonnen hat; es gewinnt sie in der **Generation** der Übermenschen.

Zarathustra, der Fürsprecher des Lebens (S. 315), liebt es, allem Schlafenden ins Gesicht zu sehen (S. 26). Er sieht auch dem Sinn des Lebens ins Gesicht. So wird er ein Seher dessen, was kommen mufs (S. 205, 126) und geht voran als ein Schatten dessen, was kommen mufs (S. 218). In ihm ist sich das Leben seines eignen inneren Willens bewufst geworden: „Ich bin von heute und ehedem. Aber etwas ist in mir, das ist von morgen und übermorgen und einstmals" (S. 188). Er hat das Geheimnis des Lebens erschaut. Es ist das alte aristotelische Geheimnis. Dies verkündet er mit Trompeten und Heroldsrufen (S. 264): „Dies Geheimnis redete das Leben selber zu mir: Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden mufs. Freilich, ihr heifst es Wille zur Zeugung oder Trieb zum Zwecke, zum Höheren, Ferneren, Vielfacheren: aber all dies ist eins und ein Geheimnis" (S. 167/8). Durch jene Selbstüberwindungen, d. i. durch die Überwindungen alles Gegenwärtigen, das noch unfertig ist, strebt das Leben zum Künftigen, zu aller Dinge vollerer Vollendung (S. 237). Der unerschöpfte, zeugende Lebenswille (S. 166) drängt und reckt sich zum einstigen Höchsten und Besten. „Das Beste soll herrschen, das Beste will auch herrschen, und wo die Lehre anders lautet, da fehlt es am Besten" (S. 306). — Wer diesen Sinn des Lebens erfafst hat, kann nicht anders, als ihn mit allen Fasern des Herzens ergreifen und ihn fördern helfen.[1]) In sich selbst wird er das Menschliche, Allzumenschliche überwinden (S. 16, 94, 252) und wird Andre lehren, es auch zu überwinden (S. 81). Es treibt ihn, über sich hinaus zu schaffen dem Sinn des Lebens entgegeu (S. 180). Mit all dem übt er die höchste Tugend, die es für Gegenwärtige giebt. Solche Tugend ist Macht (S. 112, 166), Macht durch den Sinn des Lebens selber; denn in ihr ist das Lied des Notwendigen, die einmalige, un-

[1]) „Die Zukunft und das Fernste sei Dir die Ursache Deines Heute; in Deinem Freunde sollst Du den Übermenschen als Deine Ursache lieben." (S. 89.)

ersetzliche Weise (S. 72). Anderes, was man Macht nennt, ist Ohnmacht, wenn es auch Macht zu sein scheint (S. 78).

Nietzsche weifs, wie es scheint, sehr wohl, eine alte Lehre sei es, mit der er das Geheimnis des Lebens löst. „Auf tausend Brücken und Stegen sollen sie sich drängen zur Zukunft, und immer mehr Krieg und Ungleichheit soll zwischen sie gesetzt sein. Erfinder von Bildern und Gespenstern sollen sie werden in ihren Feindschaften, und mit ihren Bildern und Gespenstern sollen sie noch gegeneinander den höchsten Kampf kämpfen! Gut und Böse, und Reich und Arm, und Hoch und Gering, und alle Namen der Werte: Waffen sollen es sein und klirrende Merkmale davon, dafs das Leben sich immer wieder selber überwinden mufs! In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber; in weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten — darum braucht es Höhe. Und weil es Höhe braucht, braucht es Stufen und Widerspruch der Stufen und Steigenden. Steigen will das Leben und steigend sich überwinden. Und seht mir doch, meine Freunde! Hier, wo der Tarantel Höhle ist, heben sich eines alten Tempels Trümmer aufwärts, — seht mir doch mit erleuchteten Augen hin! Wahrlich, wer hier einst seine Gedanken in Stein nach oben türmte, um das Geheimnis alles Lebens wufste er gleich dem Weisesten" (S. 147). Die Schlufsworte lassen sich sehr gut so auffassen, dafs sie bildlich auf den Gedankentempel des Aristoteles hindeuten sollen. Nur dafs es sich bei dem grofsen Griechen um zielstrebige Kräfte in den Einzelwesen handelte. Das schaffende Leben aber, von dem Nietzsche spricht, nämlich die unpersönliche Entelechie des Übermenschen, wirkt und webt in der Menschengattung, noch mehr, sie wirkt und webt im ganzen organischen Leben. „Durch hundert Seelen ging ich meinen Weg und durch hundert Wiegen und Geburtswehen." (S. 125.)

8. Erst diese Lehre befriedigt, wo Darwins Lehre nicht befriedigen konnte. Sie überwindet den Ungedanken, dafs das Ziel der Menschheitsentwickelung dem Zufall preisgegeben sei. In dem früheren „Ohnesinn" waltet jetzt Sinn. Mögen tausend Zufälle kommen und unvorhergesehene Entwickelungen bedingen, den Sinn des Lebens können sie nimmermehr aus seiner Bahn bringen. Nicht sie herrschen, sondern das schaffende Leben beherrscht sie. Es benutzt sie; es macht sie zu seinen Treppen und steigt über ihnen erst recht unaufhaltsam zur künftigen Schönheit des Übermenschen empor. Diese Auffassung giebt für manches Zarathustra-Wort, das zunächst dunkel scheint, den Schlüssel: „Wenn je ein Hauch zu mir kam vom schöpferischen Hauche und von jener himmlischen Not, die noch Zufälle zwingt, Sternenreigen zu tanzen" (S. 335). „Mein Wort heifst: lafst den Zufall zu mir kommen; unschuldig

ist er wie ein Kindlein!" (S. 256.) „Ich bin Zarathustra, der Gottlose. Ich koche mir noch jeden Zufall in meinem Topfe. Und erst, wenn er da gar gekocht ist, heifse ich ihn willkommen und meine Speise. Und wahrlich, mancher Zufall kam herrisch zu mir: aber herrischer noch sprach zu ihm mein Wille —, da lag er schon bittend auf den Knieen, bittend, dafs er Herberge finde und Herz bei mir." (S. 250.)

Ähnlich erklären sich andere Zarathustra-Stellen. Der schlimmste Zufall z. B. ist, dafs es so viel Gesindel in der Welt giebt. Auch dieser Zufall mufs, im Sinne jener Deutung, dem Zweck des schaffenden Lebens dienen: in dem Ekel über solches Gesindel läfst es nämlich die Edeln erst recht das Höchste, den wahren Sinn des Menschendaseins ahnen. Es macht ihre Sehnsucht, ihr Streben danach um so heifser und gröfser: „Ich fragte einst und erstickte fast an meiner Frage: wie? hat das Leben auch das Gesindel nötig? Sind vergiftete Brunnen nötig und stinkende Feuer und beschmutzte Träume und Maden im Lebensbrote? Wie erlöste ich mich vom Ekel? Schuf mein Ekel mir selber Flügel und quellenahnende Kräfte? Hier im Höchsten quillt mir der Born der Lust. Und es giebt ein Leben, an dem kein Gesindel mittrinkt" (S. 141 f.). Derselbe Gedanke in einer andern Wendung: „Es giebt in der Welt viel Kot; so viel ist wahr. Aber darum ist die Welt selber noch kein kotiges Ungeheuer. Es ist Weisheit darin, dafs vieles in der Welt übel riecht. Der Ekel selber schafft Flügel und quellenahnende Kräfte. An dem Besten ist noch etwas zum Ekeln; und der Beste ist noch etwas, das überwunden werden mufs". (S. 299.)

Wenn man will, ist die ganze Menschheit nichts als ein durch Zufall geborener Versuch. An ihr sei, läfst sich Nietzsche vernehmen, nur zu viel Unwissen, Irrtum und Rache Leib geworden (S. 144, 207). Insofern betrachtet er den Menschen zunächst nur als eine Krankheit der Erde (S. 192). Aber das schaffende Leben, setzt er sogleich hinzu, gebe jenem Zufall Sinn, einen Menschensinn (S. 178, 288). Es versuche sich nach diesem Sinn auf langen Wegen und Umwegen mit den bunten Muscheln des Zufalls. Wer befehlen könne, wer gehorchen müsse, das werde da versucht (S. 309). In dem Befehlenden oder Schaffenden aber werde der Sinn des Lebens bewufst: „Siehe, hier ein Brunnen, für viele Durstige, ein Herz für viele Sehnsüchtige, ein Wille für viele Werkzeuge", lädt der Schaffende, lädt Zarathustra Andre zum Mitschaffen am Willen des Lebens ein (ib.). Freilich, es dauere lange, bis sich das Leben solche Schaffende, solche Mitarbeiter an seinem eignen Sinn erschaffe. Dafs der Schaffende sei, dazu selber thue Leid Not und viel Verwandlung, viel langes Suchen und Raten und Mifsraten und Lernen und Neuversuchen (S. 125, 309), (ähnlich: S. 168 auf „krummen Wegen" müsse das Leben dem Ziele entgegen gehen). Nietzsche's Schaffende verkünden, dafs aus der dunkeln Wolke „Mensch" der Blitz, der Übermensch, kommen wird. Sie gelten ihm eben damit für die „Fürsprecher und Recht-

fertiger aller Vergänglichkeit" (S. 125). Also lautet ihre Fürsprache und Rechtfertigung:

„Ich lehrte sie, in Eins zu dichten und zusammen zu tragen, was Bruchstück ist am Menschen und Rätsel und grauser Zufall; als Dichter, Rätselrater und Erlöser des Zufalls lehrte ich sie an der Zukunft schaffen und Alles, das war, schaffend zu erlösen. Das Vergangene am Menschen zu erlösen und alles „es war" umzuschaffen, bis der Wille spricht: „Aber so wollte ich es!"[1]) (S. 290). Was heifst das? Es heifst: die vergangenen Generationen sind nicht umsonst dagewesen. Dem schaffenden Leben, der Entelechie des Übermenschen, haben sie als Brücken gedient, über denen es langsam aber stetig gestiegen ist. Zunächst bis zu den Schaffenden. In ihnen (den Erkennenden S. 168, 182) zündet sich das Leben das Bewufstsein seines Sinns an. Von da an steigt es leichter und schneller als zuvor zum Endziel: „Schaffen ist die grofse Erlösung vom Leiden und des Lebens Leichtwerden" (S. 125). In diesem Sinne darf Zarathustra, selber ein Schaffender und die Personifikation der Lebensentelechie (vgl. auch S. 324), segnend auf die früheren Generationen zurückschauen und sagen: Euch wollte ich. Ihr waret Zufälle, die mir willkommen waren. Ihr habt gute Arbeit gethan und ich in euch. Ihr waret die Brücken, die ich brauchte und baute. (Vgl. S. 208).

Von den Schaffenden und denen, die ihrer Art sind, hören wir manches schöne Nietzsche-Wort. Ihr Gegensatz sind die Selbstsüchtigen, die alles umsonst haben wollen. Die Schaffenden wollen nichts umsonst haben: „Wir Andern, denen das Leben sich gab, wir sinnen darüber nach, was wir am besten dagegen geben. Und wahrlich, dies ist eine vornehme Rede, welche spricht: was uns das Leben verspricht, das wollen wir dem Leben halten." (S. 291.)[2])

Diese Edeln sind dem Sinn der Erde, dem Fortschritt des Lebens, treu. Über sich hinaus wollen sie schaffen, wollen ihr Geschafftes mitteilen und verschenken. Ihnen stellt Nietzsche die Müfsiggänger und Naschkatzen am Leben gegenüber. Solche bleiben stehen, entweder bei sich — der Pöbel, der umsonst leben will — oder bei eingebildeten himmlischen Dingen, über denen sie den

[1]) Über die Fortsetzung „so werde ich es wollen" vgl. den nächsten Abschnitt.

[2]) Es folgen die tiefen Worte: „Man soll nicht geniefsen wollen, was man nicht zu geniefsen giebt (= schenkende Tugend). Und man soll nicht geniefsen wollen. Genufs und Unschuld nämlich sind die schamhaftesten Dinge. Man soll sie haben, aber man soll eher noch nach Schuld und Schmerzen suchen." So schreibt Nietzsche, der „Immoralist". Er schreibt auch: „So fremd seid ihr Guten und Gerechten dem Grofsen mit eurer Seele, dafs euch der Übermensch furchtbar sein würde in seiner — Güte."

Sinn des Lebens verträumen und die doch nur ein „armes Stück Mensch“ sind (S. 42). Beide Arten Stillstehender sündigen durch das, was sie thun und was sie unterlassen, an aller Menschenzukunft (S. 309). Nach dem Gedankenkreise, der aus der Lehre Darwins stammt, würden sie unmöglich machen, das Endziel der Menschheit zu erreichen. Nach dem neuen teleologischen Gedankenkreis hemmen sie die Entwicklung und versündigen sich dadurch. Alles Thun, was Stillstand oder Ablenkung auf dem Weg zur Überart bedeutet, ist nach Nietzsche Sünde. In den Erhabenen (S. 170), den Eiteln (S. 61, 211), den geistig Unfruchtbaren (S. 176), den Vertretern einer blofsen Neugier-Wissenschaft (S. 178), den Halbwollenden (S. 251), den Guten und Gerechten als sittlich Unfruchtbaren (S. 265, 298, 310), den Hinterweltlern (S. 41) zeichnet er dergleichen Stillstehende.

Die Umformung des Problems.

1. Nietzsche ist Teleolog, aber nicht nur nach aristotelischem Muster. Schon in den beiden ersten Büchern des Zarathustra lassen sich vielmehr Stellen finden, nach denen ihm auch jene Auffassung nicht genügt. Man lese das herrliche „Grablied“. Hier singt Zarathustra von allem, was einst Glut und Flamme in ihm war und jetzt Kohle geworden ist. „O ihr, meiner Jugend Gesichte und Erscheinungen! O, ihr Blicke der Liebe alle, ihr göttlichen Augenblicke! Wie starbt ihr mir so schnell“ (S. 160). „Wie ertrug ich's nur? Wie verwand und überwand ich solche Wunden? Wie erstand meine Seele wieder aus diesen Gräbern?“ (S. 163.) Zarathustra antwortet: „Durch meinen Willen“, den schöpferischen. In ihm lebe noch das Unerlöste der Jugend. Neue Schöpfungen setze er an die Stelle der vergangenen und zertrümmere so die Gräber. Nur wo Gräber seien, gebe es Auferstehungen (S. 164). Wie aber, wenn nicht ein Einzelner, sondern die Menschheit auf ihre verkohlten Gluten zurückblickt? Oder wenn einer auf die Menschen geschichte zurückblickt, nachdem die Menschheit war? Das ist der Gedankenkreis im „Wahrsager“ und „vom Gesicht und Rätsel“. Dort träumt sich Zarathustra an das Ende der Menschheitsentwickelung: „Allem Leben hatte ich abgesagt. Zum Nacht- und Grabwächter war ich worden, dort auf der einsamen Berg-Burg des Todes. Droben hütete ich seine Särge; voll standen die dumpfen Gewölbe von solchen Siegeszeichen. Aus gläsernen Särgen blickte mich überwundenes Leben an. Den Geruch verstaubter Ewigkeiten atmete ich; schwül und verstaubt lag meine Seele“ (S. 199). Das Gedicht endet mit dem allegorischen Bericht, dafs ein starker Wind in diese Einsamkeit gefahren sei: „Pfeifend, schrillend und schneidend warf er mir einen schwarzen Sarg zu. Im Brausen

und Pfeifen und Schrillen zerbarst der Sarg und spie tausendfältiges Gelächter aus. Und aus tausend Fratzen von Kindern, Engeln, Eulen, Narren und kindergroſsen Schmetterlingen lachte und höhnte und brauste es wider mich" (S. 200).

Eine schwermütige Konsequenz der aristotelischen Lehre, hernach die Befreiung davon, ist hier angedeutet. Die Entelechieen, die Werdetriebe des Aristoteles müssen aufhören, sobald sich der Organismus ausgelebt hat, d. h., wenn es zu allen Zwecken, auf die hin er angelegt war, gekommen ist. Denn dann giebt es keine Anlagen mehr in ihm zu verwirklichen; folglich muſs die Triebkraft der Entelechie schwinden, da sie ja nur aus dem, was ihm zur künftigen Vollendung fehlte, ihre Lebendigkeit nahm. Die Kraft der Entelechie miſst sich m. a. W. durch den Unterschied zwischen der gegenwärtigen Möglichkeit und der künftigen Wirklichkeit. Ist alles geleistet, was zu leisten war, so sinkt diese Kraft zur Null herab; die Entelechie hört auf, der Organismus stirbt und zerfällt. In der Sprache Nietzsches: Der rastlose Lebenswille in allem Organischen, die treibende (unpersönliche) Entelechie des Übermenschen erlischt, sobald das Menschengeschlecht zum Ziel gekommen, die Generation der Übermenschen erreicht ist. Von da an giebt es keinen Fortschritt mehr. Die schaffende Kraft des Lebens schwindet; das Ende ist Verfall, Vernichtung. Ein unerträglicher Gedanke! Nach ihm steht hinter dem Übermenschen das — Aufhören der menschlichen Entwickelung, das — Nichts. Alle die Kulturblüten, alle die Geistes- und Herzenskämpfe wären dann doch — umsonst. Auferstehungen, wie dort beim individuellen Leben, scheinen hier nicht mehr möglich. „Nicht mehr wollen, nicht mehr schätzen, nicht mehr schaffen, des Willens Zeuge- und Werdelust verlernen, ach, daſs diese groſse Müdigkeit mir stets fern bleibe!" (S. 125/6), hieſs es einst. Die groſse Müdigkeit scheint aber kommen zu müssen. Unabwendbar naht die Zeit, wo dasselbe, was Zarathustra den „Verächtern des Leibs" vorwirft, vom gesammten Menschheits-Leben heiſsen wird: „Nicht mehr vermag es das, was es am liebsten will: — über sich hinaus zu schaffen" (S. 48); denn „jeder geworfene Stein — muſs fallen" (S. 229). Schopenhauers Fabellied des Wahnsinns, daſs das Wollen zu Nichtwollen würde (S. 208), scheint Wahrheit werden zu müssen.

2. Nietzsche mag diese Konsequenz nicht ziehen, darum ändert er die Voraussetzung und — das Problem. Gewiſs, schlieſst er, es giebt eine zweckthätige Kraft in allem Werden. Aber der Zweck dieser Kraft kann nicht der Übermensch sein. Er mag ihr Produkt sein, ihr letztes Ziel ist er nicht. Betrachtete man ihn als ihr letztes Ziel, so käme dahinter ein leeres Nichts, ein schwarzer Sarg. Ein Wirbelwind muſs wehen, diesen trüb-

sinnigen, trübseligen Sarg zu zerbrechen und daraus tausendfältiges Gelächter zu entlassen. Ähnlich im „Gesicht und Rätsel" (S. 284): „O, meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war, — und nun frifst ein Durst an mir, eine Sehnsucht, die nimmer stille wird. Meine Sehnsucht nach diesem Lachen frifst an mir: o, wie ertrage ich noch zu leben! Und wie ertrage ich's jetzt zu sterben!" Zarathustra erkennt nämlich, der Sinn des Lebens müsse ein anderer, als der Übermensch sein. Statt „Übermensch" heifst es jetzt „Übermensch und alles, was kommen soll" (S. 308). Übermensch gilt jetzt nur noch als „ein vom Wege (vom unterwegs des Lebens) aufgelesenes Wort" (S. 289). Nehme man es als letztes Wort des Lebens, so verstehe man noch nicht dessen Leichtigkeit und Fröhlichkeit (S. 282). Es ist zu viel Schwere, d. i. zu viel bestimmter Zweck, in dem Begriff. Das Leben will nicht solch bestimmten Zweck, sondern nur die Stufen dazu. Es will der Stufen Widerspruch und Überwindung (S. 142), gleichgültig, wohin sein Steigen führt. Es ist ein Born der Lust, nicht am Übermenschen, sondern an sich, dem Leben selber. Es schafft Häfsliches, um sich darüber hinweg in um so vollerer Schönheit wiederzufinden. Es braucht die Gegensätze, um sich in ihrer Überwindung gleichsam planlos an sich zu freuen. Kein Zufall, den es erst irgend welchem besonderen Ziele gefügig machen müfste, kann ihm mehr in die Quere kommen. Das Tanzen in Zufällen und über Zufälle, der Zufälle Gegenspiel und Überwindung ist selbt gerade der Sinn des Lebens geworden.

Zarathustra spricht das aus: Wahrlich, ein Segnen sei es und kein Lästern, wenn er lehre: „Über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ungefähr, der Himmel Übermut. „Von Ungefähr", das ist der älteste Adel der Welt, den gab ich allen Dingen zurück, ich erlöste sie von der Knechtschaft unter dem Zwecke. Diese Freiheit und Himmelheiterkeit stellte ich gleich azurner Glocke über alle Dinge, als ich lehrte, dafs über ihnen und durch sie kein ewiger Wille — will. Diesen Übermut und diese Narrheit stellte ich an die Stelle jenes Willen, als ich lehrte, bei allem ist eins unmöglich — Vernünftigkeit!" Ein wenig Vernunft zwar, ein Same der Weisheit zerstreut von Stern zu Stern, — dieser Sauerteig ist allen Dingen eingemischt; um der Narrheit willen ist Weisheit allen Dingen eingemischt. Ein wenig Weisheit ist schon möglich, aber diese selige Sicherheit fand ich an allen Dingen: dafs sie lieber noch auf den Füfsen des Zufalls — tanzen. O Himmel über mir, du reiner, hoher! Das ist mir nun deine Reinheit, dafs es keine ewige Vernunftspinnen und — Spinnennetze giebt; dafs du mir ein Tanzboden bist für göttliche Zufälle, dafs du mir ein Göttertisch bist für göttliche Würfel und Würfelspieler" (S. 248, vgl. S. 289).

8. Diese Lehre von der Notwendigkeit[1]) der Zufälle für das Leben, von der lachenden, zweckfernen Lust des Lebens rein an der Überwindung von Zufällen, durch die es nur nebenbei einen Erdensinn schafft, ohne dafs es nach ihm strebt, läfst eine wichtige Folgerung zu: Wohl mag bei dem beständigen Reigen der Zufälle, über die das Leben selig emporsteigt, die Menschheitsentwicklung in einer Generation der Übermenschen enden. Das Leben selber endet nicht. Es sucht neue Zufälle, um weiter zu überwinden und zu steigen. Da aber neue Entwicklungen nicht möglich sind, will es sich, also die ganze Reihe noch einmal. (S. 208, 282, 289.) Das ist Nietzsche's Lehre von der ewigen Wiederkehr aller Dinge. Ob er sie der stoïschen Philosophie entlehnt hat? Er selber scheint es nicht zu bemerken. Aber er denkt sie in seinem Worte von dem „grofsen Mittag“ weiter: Die Mitte, der grofse Mittag, sei überall. (S. 817, vgl. 252, 289.)

„Der grofse Mittag ist überall“ kann zweierlei bedeuten. Es kann bedeuten: Ich selber gehöre zu den entscheidenden, gerade jetzt entscheidenden, **Ursachen** der ewigen Wiederkunft (S. 822). Von meinem Jetzt läuft eine lange Gasse in die Ewigkeit hinaus und wieder zu mir zurück. Darum bin ich aller Zukunft für mein Thun verantwortlich und mufs gerade jetzt das Höchste wollen, das Höchste denken, das Höchste thun. Denn meine Gröfse dieses Augenblicks, oder aber meine — Gemeinheit dieses Augenblicks, kehrt ewig wieder. Jener Satz kann aber auch bedeuten: jedes Ding darf **sich als Zweck** der ganzen Entwicklung betrachten; sonderlich die starken, kräftigen, gewaltherrischen Dinge (S. 296). In ihnen ist gerade jetzt der Höhepunkt der Entwicklung erreicht. Alles war und ist auf sie, sie selber sind zu nichts verpflichtet. Die erste Deutung (Entwicklungsmoral) verträgt sich, die letzte (Herrenmoral) widerspricht sich mit ethischer Gesinnung.

Im Zarathustra ist Nietzsche der ersten Deutung treu geblieben. Dort weist er alle Arten der Selbstsucht ab und nennt „über **sich hinaus** schaffen“ das höchste Thun (Entwicklungsmoral). Die andere Deutung (Herrenmoral) bezeichnet er als eine „Gefahr“ (S. 296). In seinen späteren Schriften unterliegt er selber der Gefahr. Der Sinn der Erde soll in einzelnen mächtigen Menschenexemplaren, Herrenmenschen, liegen; sie seien befugt, den Zweck alles Lebens selbstisch auf **sich** zu beziehen. Es ist zu bedauern, dafs Nietzsche dem lesenden und nicht lesenden Publikum vor allem als Prediger dieser „Herrenmoral“ bekannt ist. Ein andrer Nietzsche, der Verfasser des „Zarathustra,“ der Lehrer der Entwicklungsmoral, wird in der Geschichte der Philosophie leben.

[1]) Vgl. S. 223: „Die Zeit ist abgeflossen, wo mir noch Zufälle begegnen durften.“

Alphabetisches Register.

(Die in *cursiv* gesetzten Zahlen beziehen sich auf die Anmerkungen.)

A.

Abgewöhnung v. Schlechtem 107 f., 113, 120 f.
Abhängigkeitsgefühl, religiöses 52, 99, 151, 200, 228 f., 282, 345 f., 349, *350*.
Abhängigkeitsglaube 346; nicht in die sittl. Erfahrungen zu mischen 335, *337*, 338, s. Frömmigkeit.
Achtung v. d. Pflicht bei Kant 16, 28, 87, 92, 321 ff., *329*; A. vor Andrer Menschenwürde 160, 164, 285, 359, 361 f., s. Rücksichtnahme; A. vor d. Person sittl. Handelnder 71, 245, 250, 261, 312 ff., 378; A. gleicher Menschenwürde in Allen 157, 160, 162, 171, 174, 176; Unterschied von A. vor d. Pflicht u. Vorliebe 21, 92.
Akte, seelische, verschieden von zuständl. Regungen 33 f.; ohne Stärkeunterschiede *34*; Wertung der seelischen A. 36 f., 375; im bes. die spezifisch sittliche Wertung im A. synth. Vorziehens 43, 58, 55, 231, der A. s. V. 62, 64, 66.
Allgemeingültigkeit sittl., ihr Gebiet 54, 202, 231 und ihre Grenzen 206, 269.
Allgemeinheitsmaxime Kants 16 f., 23, 140, *205*, 210; des Utilitarismus 15, 19, 140, 210, 227.
Altruistischer Individualismus 372.
Altruistische Werte 38, *71*; ihre psychologische Deutung 200 und Mifsdeutung 371.
Altruistische Sittlichkeit 207 ff.; steht im Range unter impersonaler Sittl. 364 f.
Analogie von Logik und Ethik (26 f.), 30, *31*, 33, 35 f., 67, 69, 79, 100 f., 106, 137 *f.*, 141, 148, 177 s. auch Logik und Ethik.
Analytisches Vorziehen (26), 40, 150; Anwendungsfall des a. V. 41, *62*, *119*; dieser wird gefälscht 63; Folgemifsfallen über falsches a. V. 78; a. V. bestimmt höchste Güter 60; dies, soweit es nicht auf reflexionsartigem Gefallen beruht 369, in subjektiver Weise 85, 150.
Anarchismus (Stirner) 9 f., 175, 372.
Angewöhnung von Tugenden 119 f. s. auch „Dressur" und „Motivwandel."
Anstand 57, 157.
Antike Wertungsweise VII. s. „Stoa".
Antinomie sittl. 327, auf religiösem Boden 331 f.
Apriori des Staatslebens 128, 236, 273, 369 f., 377; A. bei Kant 295.
Apriorismus, rationalistischer 45, 295, voluntaristischer 30, 46, *71*, (*150*).
Arbeit, ihre kulturelle Ungleichheit 170, 181, 375 ff.
Arbeiter und Staat 182, 185 f., 194; A. und Unternehmer 187 ff., 191 f.
Arbeiterberuf 180, 182 f.
Aristoteles 118, 121, 395, 401.
Arroganz 19, 203, *353*.
Askese (mönchische) *322*, 329.
Associationsmechanismus 119.
Associationswert 119.

Associationszwang 69; überwindbar durch logischen Zwang 100, 106.
Aufgaben, sittl.: die individuellen 149, 154, 202, 279, 286, 304 und socialen 173, 368 s. Ideale; die Weihe zu A. 202, 265 ff., 268 ff., *329*, 362 f.; A.-Willigkeit 245, 247, 262, besser als Wille zur abstrakten Sittlichkeit 322 f., 326 ff.; neue A., nicht neue Werte 270 f.; von aufsen vorgeschriebene A. s. Vorschrift; Problem d. höchsten sittl. A. 206, 355, 358, 362 f., 365/6; Lösung: direkte 363; indirekte 364 ff., 368 vgl. 374, 378; Unendlichkeit d. A. 266; ihre Verschiedenheit nach Zeiten, Völkern, Individuen 269 ff.
Autonomie 17 ff., 30, 40, 44 f., 201, 203.
Autoritative Moralsysteme *92*, *203*.
Autoritätsglaube 148, 154, 166 f., 352.
Axiome sittl. V—VII, 43, 56, 197 ff.; ihre Einfachheit und Geläufigkeit 141, 210 f., 308, 378/9; die A. des Individualismus u. Impersonalismus 380.

B.

Banausentum *372*.
Beamtenwesen 170, 177, 182, 194, 286, 375.
Befehle, sittl., sind keine Empfehlungen des Gefallens 20; Sucht, sich davon los zu disputieren 91 f., 105, 113, 357.
Begehren *73*.
Begehungssünden 221.
Begeisterung 114 f., 128 f., 265, 274, 378.
Begriffe, sittliche: verwirrt 8 f., 11, 21 f.; 84, 201 f., 218 f., 246, 256, 358; Versuche sie zu zerstören 9 f., 92 f., 370, 372.
Berufe: individueller Charakter s. Berufswahl; ihre Ungleichwertigkeit 375 f.
Berufswahl 180, 170, 182 f.
Besseres: sittlich B. als Grundbegriff der Ethik 46, 51, 54, 59 f.
Bewegungen, sittliche, der Gegenwart 1 ff., 139, 180 ff., 270, 360.
Bibel VII, 66, 100, 103, 109, 112, 155 f., 162 f., 167 f., 178, 201, 248 ff., 252, 257 ff., 262 ff., 268, 285, *287*, 288, 292, *294*, 305 f., *308*, 320, 324, 331, 334, 349 ff., 352 f., 358, 381.
Billigkeit 158, 169, 171, 174 ff., 178 f., 181, 188, 190, 218, 222 f.; B. als ideeller Fremdwert 285, 160; B. u. Humanität *184*, 191 f.
Blindheit: von Urteilen 26; von Willensregungen 67, 87, 112, 147 s. Objektlosigkeit.
Böses 65 ff., 88, *90*, 112; bei den Stoïkern 98; Psychologie des bösen Thuns 103; gröfste Sünde 105.
Brentano 17, 25 ff., 66 f.
Bürgerl. Gesetzbuch 3 ff., (vgl. Öffentliches Gewissen).

C.

Centrierungsgesetz 93, 113, 269.
Charakter, sittl. 89, (139), 143, 145, 154 ff., 320, 330.
Christentum VII, 8 f., 162 f., 199, 331, 344, 349 ff.
Crispin heiliger 214 vgl. 213.

D.

Dankbarkeit 218, 365.
Definitionen, wichtige: ethische 46, 60, 62, 146, 150, 160, 175, 245, 292, 367; willenspsychologische 32 ff., 40 ff., 77, 86, 96, 265, 328 f.
Demut vor Gott 108, *184*, 200, 353 f.
Demütigendes des Empfangens von Wohlthaten 185, 365; D. beim Anblick fremder Gröfse 94, 110, 154 f., 208, 258, 320.
Determinismus Schopenhauers 6; von Ehrenfels' 14; der Stoïker 97; der Modernen 98 f., 101, 104; Widerlegung 99, 102 f., 106.
Dressur zur Sittlichkeit 22, 88, 118, 122 f., 126, 165 f., 309, 319.
Drama: sittliche Wirkung 274 f.
Duell 111, 212/3, 294.

E.

Egoismus 236, 245 ff., 356/7 s. Selbstsucht.
Ehe 143, *278*, 377 f.

Ehrbegriffe, falsche *58*, 111, 188 ff., 147, 154 f., 161, 174 f., 246, 256, 376.
Ehrgeiz 184 f., 147, 245 ff., 249, 254 ff.
Ehrlichkeit gegen sich 95, 118, 153.
Eifern s. Fanatismus.
Eigendünkel 19, 91 f., 203, 209, 244 f.
Eigenliebe 5 f., 19, 91 f., 152, 246, 295.
Eigennutz 19, 370.
Eigentum 162; gegen die Verstaatlichung desselben 180 ff.
Eigenwerte 36 f., 85 f., 113, 215, 246.
Einfachheit d. sittl. Axiome s. Axiome.
Einschränkung: verkehrte inhaltliche E. der Hingabesittlichk. 201, 208; sittlich notwendige 281, 287; E. bei Kant 296.
Einteilung d. Werte im allgem. 36 ff.; d. Personwerte im bes. 181 ff.; d. Tugenden 152 ff., 158, 160, 169, 278, 286; d. Willensvorgänge 30 ff.; d. Neigungen 232 ff.
Eitelkeit 87, 112, 132 ff., 147; E. der Frauen 139; E. der Pharisäer 249, 254 ff., 263.
Empfindung 33.
Entwicklung, sittl. 12, 24, 44, 75, *92*, 122 ff., 270 f., 282 ff.; des sittl. Urteils 274, 313 f.
Epikur 118 f.
Erbarmen 52, 183, 317.
Erfolg, seine sittliche Bewertung 315, Bedingung, daſs er vorausgesehen sein muſs 314; erlaubt keinen sichern Schluſs auf die Gesinnung 315.
Erziehung s. „Pädagogisches“ und „Methode“.
Ethik doppelte: VII, 8, *141*, 162, 169; als Wissenschaft 13 ff., 18 ff.; ihre psychol. Begründung 36 ff., 39 ff.; E. und Logik s. „Analogie“; E. und Recht 3 f., 12, 158, 163, 175, 178, 182 f., 360; E. und Religion 2, 86, 115, 331 ff.
Eudämonismus 18 f., 267; Kant's Polemik gegen d. E. 321, s. aber 297.
Evidenz der Urteile 26, 138; Gefallen daran 26, 36, 67.

F.

Falschmünzerei sittl. 244 ff., 253 ff.
Familienleben 378 f.
Fanatismus 204, 225, 231, 292, *294*, 317, 319, 328 f., *361*; 2 Arten 329, 358 f.; kein nationaler 381.
Feindesliebe 157, 163, 218, 308.
Fiasko, scheinbares, der wissenschaftl. Ethik 13 ff.
Frage, soziale 1, 2.
Frauenfrage 1, 139, 270.
Frauenbewegung 284.
Freiheit des Willens geleugnet 6, 98 f., 101 bei Luther 342; Psychol. u. metaph. Fr.: V, 96, 98 ff.; sittl. 95 f.; Fr. d. Christenmenschen 205, 263, 292 f., *340*; evangelische Fr. 351 ff.
Freimachen = Selbsterziehung 114.
Fremdwerte 38, 43, 136, 232 ff.; sind in der Hingabesittlichkeit freizugeben 204 f.; höchster F. 206 s. Staatswesen; Ursprung d. Gefallens an ihnen 200, 345, 348; in wie vielerlei Gestalt sie an unser Herz pochen 304 ff.
Fremdwertmoral u. Personwertmoral VII, 8, 49 f., 72, 82 f., 85, 152, 154, 157, 162, 169, 183, 198, 201, 205 f., 211 ff., 222, 287 f., 243, 262, 268, 277 f., 300, 310, 374, 380; bei Luther *340*, ihre beiden Teile: 276.
Freundschaft 135.
Frömmigkeit, Verhältnis zur Sittl. 331 f., *332*, 333 f.; ist nur einzelnes Stück der Sittlichkeit 331 f., 346; tyrannisiert die Sittlichkeit 335 f., 349; sei ihr gleichwertig 350; Frömmigkeit u. Sittlichkeit getrennte Gebiete 339 f., 343 f.
Fühlen: kein Gefallen 30; falsche Gefühlstheorie des Willens 13 f., 31, 39.

G.

Ganzes, soziales 233 s. Gemeinwesen.
Ganzheit, sittl. im Unterschied von stückweiser Sittlichkeit 88 f., 115 f., 128, 237, 241 ff., 262 f., 311, 319, 328 f., 332.
Gedankentugend als Art von Scheintugend 258.
Geduld 156.
Gefallen: wertestiftend 18, 32, 35,

42, 77, 150, 204; nicht Pflicht stiftend 19 ff., 84, 204, 231; wird seinerseits von der Pflicht ergriffen s. „Aufgaben"; G. ist kein Gefühl 30 f.; ist Akt 34; hat keine Stärkegrade *34*; aber Sättigungsgrade 32, *34*, 40, 93; centrierende Wirkung 93; G. und Wünschen 32 ff., 35; G. am sittl. Gesetz oder richtigen synth. Vorziehen 66, 68, 84, 109, 151, 241 ff., 319; dies G. in seiner mittelbaren Gestalt 69 f., 81; Willensmetaphysik des G. 65 f., 99, 150, 200; reflexionsartiges G. 37, 39, 41, 61 f., *150*; G. u. Lust 77.
Gefühle als Werte 36; G. sind keine Akte, sondern zuständliche Erlebnisse 36.
Gehaltzahlung 181, 185, 376.
Gehorsam gegen das Sittengesetz: falscher 324; richtiger 329.
Geist, h. 351.
Geiz 215.
Gelassenheit 145, 148.
Gemeinschaft s. Gemeinwesen.
Gemeinsinn 286, 369 f., 378.
Gemeintrieb 284, 378; als Apriori des Staatslebens 286, s. Apriori.
Gemeinwesen, physische 367, 374; sittl. 170 f., 173, 177, 181 f., 366, 368, 374 ff.; unsittl. 369 f., s. auch Staat.
Gemütsart, gute 88, 319.
Genufsgleichheit, keine sittl. Forderung 172 f., 181.
Gerechtigkeit 160, 162 ff., 169, 183, 276 f., 299 f., 374; als ideeller Fremdwert 198, 285, 303, *332*.
Gericht, inneres 70 f., 72 ff., 76, 78 ff., 108, 136, 213, 224, 242; unsere Scheu davor 93 ff., 103, 112; Anteil an der Def. des sittl. Guten 82; G. geschichtliches 75 f.; Knechte des inneren G. 81 f., 241, 319 s. „Suchende."
Gesamtheiten, bewegen den Willen als impersonale Werte 38, 283 ff.
Gesamtwille, nichts Reales 288.
Geschichtliche Entwicklung d. Sittlichkeit s. Entw.; nach dem sozialen Materialismus 10 f.
Gesetz, bürgerl. (u. kirchliches) als Einzäumung der Selbstsucht 224, 256, 272; richtet Zorn an 292, 337; G. und Gesinnung 127 f.
Gesetze, sittl.: ihr Begriff 21 ff., 43; setzen sich selbst voraus, gelten ohne subjektive Bedingungen 51 ff., 201 ff., 231.; ihr Inhalt 55 f., 131, 206, 226; ob ohne Rücksicht auf Neigungen gebietend? 288 ff.; sind Gegenstand des Gefallens 84 s. Gesinnung; ihre geschichtliche Wirksamkeit 24, 75 ff. s. Entwicklung; der Billigkeit und Gerechtigkeit 158, 160; d. Unparteiischkeit 169; d. richtigen Selbstschätzung 189; d. Einschränkung in der Hingabesittlichkeit 287 ff.; metaphysisches unsres Wesens 98 f., 101; psychologisches d. Gewohnheit 120; des Motivwandels 122, 126.
Gesetzbuch, bürgerliches 3 ff., *307* s. Ethik u. Recht.
Gesetzgebung im allgem. 127 f., 178 f., 360, 376; soziale 2, 182, 194.
Gesetzliche, Vertreter einer Art Pharisäertums 248; Verwandtschaft mit den Verdienstlichen und Suchenden 249, 252 f.; in vergröberter Auflage 256 f.
Gesinnung, sittl.: geht auf Sittlichkeit als solche 81, 85, 88, 154, 311, 352; ihre Merkmale 319, 330, 354 f.; ist keine stückweise Sittlichkeit 128 s. Ganzheit; ihre Widersacher 9, 84, 89 f., 111; ihre Vorbedingung Ehrlichkeit gegen sich 95; Unbegriffen geübt 87, 330; begrifflich definiert 319; hat den Charakter eines Selbstthäters 317 f.; G. bei den Stoïkern 88, 98; sittl. G. und Glaube *105*, 151, 353; Wertung d. G. 129, 377 f.; sachliche Schwierigkeit, sie zu definieren 206, 288, 241 ff., 311, 327; dieselbe Schwierigk. in der Religion 331 ff.; Lösung der Schwierigk. 328 ff., 354, 366, 374, 376 bezw. 334/5, 349 ff.; falsche Lösung 333 f.; Schwierigkeit, die G. zu erkennen 313, 320; nicht sicher aus Erfolg 315; nicht sicher aus Absicht 316, 319; bezeugt sich aus der ganzen Persönlichkeit 320.

Gesinnung der Selbstischkeit 222 s. Egoismus; Umfang selbst. G. 223 f.
Gesinnungswandel 68, 86, 88, 128, 165 f., 268, 310, 351 f.; ethischer und religiöser nicht notwendig verbunden 353 f.
Gespenster 10, 235, 370, 372.
Gewissen überhaupt: VI f., 68, 146; drei Bedeutungen *71*, gutes G. 71, 149; böses 73, 103; als Folgegefallen und Mifsfallen an uns selbst 73, 77; mütterliches 216/7, 323, determinierende Kraft des Gewissens (Wundt) 108; logisches G. (G. im Kopf) 331, *353*; G. nach Luther *344*; öffentliches G. 4, 141 f., 146 ff., 217 ff., 281, 286, 306 ff., 378, s. „Meinung"; das öff. G. milder als das subjektive 220 ff., 260, *266*, 307 f.; schärfer *219*, 283, 307; Gefahr jener Milde 221.
Gewissenhaftigkeit: wirkliche 247, 286, 303 und scheinbare 248, 303.
Gewissensfreiheit 167 f., 173, 176.
Gewohnheit, ihre Macht 74; schliefst sittl. Handeln nicht aus 88; Methode der Gewöhnung 118 ff., 126, 309.
Gier 57, 208.
Glaube: macht nicht notwendig sittlich *105*, 353 f.; toter und lebendiger Gl. 166 ff.; logischer Gl. 345, 347; moralischer Gl. 335, 349 ff.; religiöser Gl. *337*, 344 f., s. Abhängigkeitsglaube; Rechtfertigungsgl. 342, *353*.
Gleichheit, sittl. d. Menschen 160 f., 163, 176, s. Achtung.
Glücksförderung, relative 13 f., 39.
Glückseligkeit: keine Pflicht d. eignen Gl. 17, 172 f., 297.
Gnade 161, 185, 344.
Götzendienst 229, 359.
Gott 38, 80, 86, 99, 108, 136, 149 ff., 263; sein Wesen 152, 350 f.; der stoïsche G. 97; unsere Vorstellung von G. 228, 282, 270, 347, 351.
Gottbezogenheit 200, dreifache G. d. Menschen 345, s. Abhängigkeitsgefühl.
Gottesbild im Menschen 350 f.
Gottesdienst: 346, künstlicher und natürlicher 263, *337*, 350, s. auch Frömmigkeit.
Gottesferne und Gottesnähe 80, 85 f., 108, 152, 241 f., 251, 261 f., 348.
Gottesfremdheit, angebliche, des Sittengesetzes 333, 337, 339 ff. Diese besteht nicht *337*, 350.
Gotteskindschaft 263, 351 ff.
Gotteswerte 329, 350.
Grausamkeit *212*, *275*.
Grundsätze sittl. VII, 139, 158, 160, 169, 330.
Gütergleichheit, keine sittl. Forderung 162, 172, 181.
Gut: Sittlichkeit als solche 237; G. falsch definiert 27; ungenau definiert 82; Inhalt des Begriffs „gut" 62, 64 f., 81 f., 88; Wertwurzel des Begriffs 61, 66; gut, böse, tüchtig, verächtlich 8, 200.
Gut, höchstes 60, 80, 149 f.; als sittl. Staatswesen 369, 374, 376, 379, 382; nicht menschliche Person 372 ff., *379*.
Gute Werke 338.

H.

Habsucht 148, 208, s. Geiz.
Halbsittlichkeit 81 f., 241, 247, 251, 319.
Handeln, sittl., unmöglich nach dem Determinismus 14; Merkmal des sittl. H. nach dem Utilitarismus 15; nach Kant 16 f.; Ziel d. sittl. H. 109 ff., s. „Aufgaben", „Tugenden."
Hafs der Welt 255, 258, s. Demütigendes; seinem H. nicht folgen 308.
Hedonismus 31, 371.
Heiliger Crispin 213, 214, h. Theresa 336.
Herrenmensch 8, 387.
Heterogonie 17, 20 f., 44, s. Motivwandel.
Heteronomie in der Ethik 18 f., 21 f., *45*, 201, 203, 333 f., 385 ff.
Hingabe, sittl.: ihr Unterschied von Rücksichtnahme 215, 276 f., 287; Wahrheit in der H. 264, 290; nach gemachte H. 291, 294; natürliche H. 322, 330; krampfhafte *322*, 324 f., *329*; H. in der Pflichterfüllung 286, 302 f.

Hingabe t h u n nicht Hingabe-o b j e k t 202, 205, 228, 231, 326 f., 331.
Hingabegesinnung für einzelne Fremdwerte *204*, 216, 227 ff., 232, 245, 262; davon zu unterscheiden die selbstlos sittl. Gesinnung als Liebe zur zweiten Willensnorm s. Gesinnung.
Hingabesittlichkeit, ihr Wesen 201 f., 205, 211, 215 f., 261, 276; ihre Bedingung unselbstische Neigungen 264, 281, 290, 321; ihr Maſsstab 207, 217 ff.; was keine H. ist 218 ff., 250, 358.
Hingabetugenden 215, 243, 276; ihre Zahl 287, 364 ff.; ihr Verhältnis zu einander 286; zu den Tugenden der Personwertmoral 157, 169, 278.
Historismus, ethischer 8, (12), 20, (21), 22, (44), 231.
Hochmut (Selbstüberhebung) 133, 161, 174, 209, 250, 263, *353*.
Höflichkeit 157, 207, 277, 280.
Humanität 188 f., 192, 217, 197, 235, *277*, 286, 305.

I.

Ideal im allgemeinen 266; I. der Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit 235, 374 f.; I. eines Reiches wahrer Menschenwürde 164 f., 169, 178 f., 280, 303; I. sittlicher Gemeinwesen 168, 173, 176, 179 s. Staat.; der Gerechtigkeit 158 ff., 178; der Selbstvervollkommnung 137, 149, 152; des tüchtigen Menschen 145; des Weisen 145, 197.
Idealismus, erkenntnistheoretischer und werttheoretischer 35, 78.
Ideelle Werte 37, 39, 235, 375; nicht gleich altruistischen Werten 235, 373.
Ideenlehre Platons 115 f.
Ideologie 5, 11.
Immanenter Sittlichkeitsdienst 329, 366 s. auch sittliche Gesinnung.
Imperativ kateg. 295, s. Allgemeinheitsmaxime.
Imperative Motive 24, 87, 108.
Impersonale (inaltruistische) Werte: 149, 173, 358, eingeteilt 232 ff.; ihre Verwirklichung ist d. höchste Aufgabe des Staates 177, 179; die Gerechtigkeit ist ein solcher 198, 235; ebenso religiöser Glaube 211; ihre psychologische Deutung 36 f., 66, 375 und Mifsdeutung 227 ff., 371 f.
Impersonale Sittlichkeit 358, nicht zurückführbar auf altruistische 227 ff., 234 ff., 364 f., 373 ff.
Impersonalismus 371, 374, 379 ff.
Individualismus, moralischer VIII, 16; I. in der Hingabesittlichkeit 154, 201 f., 205, 287 f., 292; politischer I.: egoistischer 370 f.; altr. 371; ethischer 372 ff., 379 ff.; ist verfehlt 177, 179, 236, *379*.
Insanity moral *224*, 272.
Interessiertheit, persönliche 70, 84, 86, 213, 215, 301/2, 363.
Internationales Recht 2, 235, 382.
Irrtum ideeller Unwert 26, 69.

K.

Kant VIII, 9, 15 ff., 51, 66, *71*, *77*, 84, 87, 92, 94, 127, 140, 158, 178, *205*, 210, 215, 231, 239, *245*, 246 f., 249 f., 258, 264, 289 f., 295 ff., 321—328, *329*, *337*, 369.
Kasuistik 355 s. Lüge des Bewuſstseins im Pflichtenkonflikt 357, vgl. „Zweck" heiligt n i c h t das Mittel 316.
Katholicismus 333, 336 ff., 343 f., 349, *358*.
Kausales Denken, sein Ursprung und Ziel 345 ff.
Kennzeichen selbstlosen Handelns 313 ff., 319 f.
Kirche im Staat 128, 377.
Kleinlichkeit 208, s. Hass der Welt.
Kommunismus 181 f.
Konflikt unselbstischer Regungen 223; nicht nötig zur Sittlichkeit 265; K. der Pflichten: Sinn desselben 215; Problem desselben 328, 330, 352, 355 f., 362; direkte Lösung 362 ff.; indirekte 364 ff.
Korrektes Thun 218, 221, 248, 257, 260, *266*, 303.
Krieg 2, 369.
Krampfartige Sittlichkeit 321 f., *329*.
Künstlersittlichkeit, keine besondere 357 f.
Künstlerthätigkeit 274, 364, 367, 372.

Kulturaufgaben des Staats 227, 374 f.
Kulturfortschritt 21, 24, 44, 129, 270 f.
Kulturstaat 177, 179, 235, 302, 375.

L.

Lachen *72*.
Leben naturgemäfses 2; als göttliche Macht bei Nietzsche 229f., 282, Sinn des L.: V, *379*, 382, 394ff., 408.
Legalität 16, 89, 127; als blofse Scheintugend 248, 256 f., 272.
Leiden *61*.
Leidenschaften keine Quelle der Sittlichkeit 267, vgl. aber 148; inwiefern böses Thun aus L. nicht so schlimm, wie kalt überlegtes 281 f.
Liberalismus 372, vgl. aber auch 164 ff.
Liebe zur Wahrheit 26, 67, 109, 151, s. Wahrheit; L. zwischen Mann und Weib 32, 59, 135, *143*, 267, 278, *278*, 305, *340*, 378; unsittl. Spielerei damit 255; L. zum Gewissen der Mitmenschen 293; zu mitmenschlichen Personen überhaupt *299*; L. höher als Mitleid 300.
Lob, sittl., 217 f., 220, 242; unlauteres 254 ff.
Logik u. Ethik s. Analogie 259/60, 272, 293, 295, 320, 325, *329*, 352, 367.
Lohn keiner fürs sittl. Thun 220; Tugend sollte nicht einmal als ihr eigener Lohn begehrt werden 247.
Lohnzahlung 181, 191 f.
Lüge 285.
Lüge des Bewufstseins 68 f., 166, 168, 221, 224, 240, 246, 253; in ganzen Gesellschaftsschichten 255 ff.; ihre zwei Formen 89 ff.; u. ihr psychologischer Grund 93; ihre entsittlichende Wirkung 91, 105; fälscht die Einsicht 94, 103, 109 ff., 154 f., *275*; im bes. beim Pflichtenkonflikt 357 ff.
Lust, tragische *71*, 274 f.
Luther *61*, 97, *114*, 151, 205, *245*, 292/3, 300, 339 ff.

M.

Märtyrer *361*.
Mafsstab, sittlicher VII, 16 ff., 28, 139, 148, 362.
Martineau 17, 24 ff., 66, 129, 135, 140f., 144, 268, *285*, 355 f.
Materialismus, sozialer 10 ff., 76, 370.
Maximen, sittl. 10, s. Grundsätze.
Mechanistische Auffassungen 127, 165, 348, 370.
Mehrwert 189.
Meinen und Belieben VI, 20.
Meinung öffentl. 20, 141 f., 154 ff., 207, 221, 247, 313 f., 318, 378, s. „Gewissen"; Selbsttäuschung über die Gründe unserer Meinungen 91 f.
Menschenliebe 197 ff., siehe auch Humanität 217.
Menschennatur 65 f., 74 ff., 79 f., 99, *104*, 110, 119 f.
Menschenwürde 160, 178, 176; 373, s. „Rücksichtnahme"; Ideal eines Reichs wahrer M. s. „Ideal".
Menschheitganzes 229, 284 f., 381.
Metaphysik des Willens 65 f., 75/6, 78 ff., 99, 104 f., 150, 200.
Methode der Selbsterziehung 114 ff.; der Erziehung Andrer 122 ff.; der sittlichen Begriffsbildung 131 f., 138, 355 f., 362 ff.
Mildthätigkeit *183*, 317, 365.
Mifsfallen und Widerstreben 32, 84.
Mission, sittl. 164, 168, 381.
Mitfreude 38.
Mitleid 38, 208 s. auch „Mildthätigkeit"; M. mit Tieren *212*, 270; geschichtlich steigende Ausdehnung des M. 282 f.; volles und ganzes M. 299 f.; unmittelbar nötigendes M. 305; M. ist die niedrigste unselbstische Bethätigung 364; soziales M. 365.
Mitmenschen als Werte 38, vgl. 373; dürfen nicht gewaltsam als Mittel unserer Zwecke gebraucht werden 176, 213, 215/6, 303, 358 s. auch „Rücksichtnahme."
Modetheorien, ethische 4 ff., 17. 92 f.
Mönchtum s. Askese.
Moral sense 24, 356.
Moralischer Glaube an Gott 335, *337*, 348 f.

Moralischer Gottesdienst *337*, 350, 352.
Moralität (Tugend sein im Unterschied von Legalität oder Tugendschein) 16, 89, 127.
Motive 24; nach deterministischer Auffassung 6, 14 f.; definiert als ungesättigte Gefallensregungen 82; unreine Mitmotive 55, 57/8, s. „Reinheit"; Stofsmotive 108; 111, 114 ff., Selbsttäuschung über Motive 90.
Motivkraft des sittl. Vorziehens 96, 104, 108.
Motivwandel 17, 44, *93*, 122, 157, 165 f., 181, 199, 201.
Motivzwang 6, 99, 327; zwingt nicht 44 f., 87, 96, 99, 108 f., 289 f., 268, 274.
Musterschüler, Hafs gegen M. 255.

N.

Nationalstaat 285, 381.
Naturrecht 170, 175, 178, 180, 186, 279; sein hypothetischer Charakter 178 ff., 175.
Naturzwang 46, 101, 224, 251/2, 298, 327 s. auch „Motivzwang".
Neid 208; sozialer Neid 173.
Neigungen: unser Verhältnis zu ihnen 143, 145, 156, 381; sollen nach Kant sittl. wertlos sein 288 ff.; Kant wirft alle N. in einen Topf 321 ff., 324; kommt selbst ohne N. nicht aus 325; N. üben Naturzwang, nicht Normzwang 266, 298, 327; N. und Pflicht VIII, 288 ff., 297 ff., 352; unselbstische N. lassen sich nicht vorschreiben 277, 282; ihr Fehlen mildert die Unsittlichkeit von Handlungen ib. wann sie fehlen 223; oder schwach sind 224, 269; Streit der N. 225; Einteilung d. unselbstischen N. 267; in altruistische 207, religiöse 232, soziale 233 ff., 236, und ideelle 232 ff. vgl. 227 ff.; N. als Bedingung der Hingabesittlichk. 264, 295 und Rücksichtnahmesittlichk. 281; ihre Veredelung durch den Einschlag der Norm 266, 290 f.; ihre Ungleichheit bei verschiedenen Menschen 269; Anlässe für das Autwachen unselbst. N. 304 ff.
Neugierde verunreinigt die wissenschaftliche Gesinnung 70 (vgl. Zarathustra: die unbefleckte Erkenntnis).
Neuheit, selbstischer Wert 87, 89.
Nietzsche 6 ff., 10, 128, 185, 205, 219, *228*, 229 f., *245*, 246, 252, 259, 261 f., 267 f., 271, *288*, *322*, *359*, 870, 882, Anhang.
Nötigung, sittliche 264, 324 f.; ihr Wesen 326; Unterschied von Selbstnötigung ib.
Norm 18, 23, 43, 69 f., 84, s. „synth. Vorziehen".
Normdienst 243 s. ganze Sittlichkeit.
Normgemäfses und normwidriges Wählen s. Wahl; ersteres brauchte nicht zu gefallen 81; gefällt thatsächlich in doppelter Weise 81.
Normruf 44, 251, 279; unbequem 244; Abfindung mit ihm 245; ertönt anläfslich unselbstischer Neigungen 265 ff., 269 ff.
Normzwang 43, 46, 99, 106, 239, 251, 352, 358; s. auch Motivzwang.
Notwehr 2, 168, 369.

O.

Objektlosigkeit des Wollens 67, 87, 112, 147; des sittl. Vorziehens 54, 326, 330, 352.
Objektive Werte 79, 138, 150, 348/9.
Öffentliche Meinung 20, 141 f., 247, 378; definiert 146; erziehender Faktor 147 f., s. „Gewissen", „Meinung".

P.

Pädagogisches 122 ff., 129, 274, 320, 377 s. auch „Zwang", „öffentliches Gewissen" und „Selbsterziehung."
Parteiischkeit 159, 165, 172 f., 176/7, 189, 280, 370.
Persönliche Interessiertheit s. Interessiertheit.
Person und ihre Zustände V, 86 f., 80, 99, 106; geistig sittl. Kraft der P. 54, 99, *119*; Weckung dieser Kraft 115 f., 320; letztere ist stärker als Motivzwang 108 f., 107, 145, 154 und soll stärker sein 54, 198; ob es Unterschiede

dieser Kraft giebt? 104 ff.; physische Gegengewichte 107, 121, 137.
Personunwert 71 ff., 77 f., 82, 108, 242; Mifsfallen deran ist Grund der Lüge des Bewufstseins 63/4, 93 f.; Suchen nach fremdem P.U. 257/8.
Personwerte 87, 208/9; ihre Einteilung 182 ff.; begleitender Personwert beim sittl. Handeln 82, 242, 250 f., 261 f.; psychologisch erklärt 77, 108; metaphysisch erklärt 78, 108; begleitende P. und vorschwebende 88, 150; Wahrer (idealer) und höchster (realer) P. 186, 149; vgl. 241, 251; wahrer und falscher P. 111, 188 f., 147, 154 f., 208/9; wahrer P. bei allen Menschen gleich 160; er darf nicht geopfert werden 218 f., 280; innerer und äufserer P. 142, 154, 218, 241, 251; P. steht höher als Zustandswert an jedem selbst 56; und an Andern 59, 300; Beziehung des Lachens auf P. *72.*
Personwertmoral: ihre beiden Teile 157 f.; Verhältnis zur Fremdwertmoral s. Fremdwertmoral; dies Verhältnis verkannt bei Nietzsche 8, nicht bei Luther *340.*
Pessimismus bei Schopenhauer 5, bei Aristoteles 121, bei Kant 127.
Pflicht gründet in Liebe zum Sittengesetz 25, 89, 291, 319; dem Gesetz der Pfl. geht kein Objekt voraus 18; es wird nicht von der öffentlichen Meinung gestiftet 20; falsche Pfl. s. „Vorschrift"; wahre Pfl. 298; natürliche Majestät der Pfl. 304; die innerlich empfundene Pfl. hat keine Gradunterschiede 220, 245; wird oft unbequem 244, 246, 298 und gern wegdisputiert 92; nur die selbstempfundene Pfl. hat sittl. Sinn 292; die Pflichtnötigung im inneren Gericht 70; schädigt leicht die sittl. Gesinnung 85, 251; von Gott auferlegte Pfl. 335, 338, 352; überkommene Pfl. 298; Pfl. u. Neigung, VIII, 289, 352 s. auch Neigung; scheinbare Pfl. ohne Neigung auf schweren Posten 288 f., 301, (308); ewige und unerläfsliche Pfl. 215 f., 277, 361; Handeln aus Pfl. nach Kant 16, 89 f, 290 f., Pfl. als solche (als Extrawert) 310, 321 ff.; staatsbürgerl. Pfl. 177, 370, 378; soziale Pfl. des Staats 186, 194; Rechts- und Humanitätspfl. 2, 188 ff., *307*; keine Pfl. d. eigenen Glückseligkeit 17; der Genufsgleichheit 172 f.; einzelne Pfl. s. Gerechtigkeit, Rücksichtnahme, Hingabe, Selbsterziehung.
Pflichtdienst 328 f. s. Normdienst.
Pflichtenkonflikt 328, 330, 352 362 ff.; Pfl.K. u. Lüge des Bewufstseins 356 ff. s. Kasuistik.
Pflichttreue 247, 284 ff., 308.
Pharisäer 55, 110, *184*, 208, 210, 247 ff., 292, 357.
Physische Gegengewichte gegen die Kraft der Persönlichkeit 107, 121, 137 (Wunschstärke).
Plato 66, 115 f., 379.
Popularheorien der Gegenwart 5 ff., 92; ihre Wurzel 91.
Politik und Ethik 168, 178 f., 176—9, 369, 376 ff.
Predigt 129, *350.*
Protestantismus 333, *337*, 348 f., 349.
Psychologische Begründung der Ethik gegenüber der historischen 8, 12, 44 ff., 199, 270 f.; sie widerlegt Stirners Subjektivismus 10, *45*, 46; falsche ps. B. d. E. bei v. Ehrenfels *14.*

Q.

Qual, ewige 240.

R.

Rache 208, 258, 320, 391, s. Demütigendes.
Rationalismus 45 f., *205* s. Allgemeinheitsmaxime.
Realer Personwert 79 f., 150 f.
Realismus, erkenntnistheoretischer und werttheoretischer 85, 77 ff.; flacher Posivitismus 5.
Recht und Wirtschaft 11; R. und Ethik 3 f., 12, 163, 168, 178, 183, *307*; internationales R. 2, 235, 381; R. und Gnade 183 ff; kein R. auf Wohlthaten *183*, s. ausserdem „Strafrecht".

Rechtfertigungsglaube *97*, 342; seine Gefahren *353*.
Rechtsstaat und Kulturstaat 175, 178, 375, 380; R. und Nationalstaat 285, 381.
Reflexionsartiges Gefallen 37, 39f., *150*.
Reformation 389ff.
Regelung, soziale 158, 171, 175, 375f.
Regierung 168, 173f., 176ff., 194, 369, 376.
Regierte 369f., 377.
Reich wahrer Menschenwürde 164ff., 169, 280, 378f.
Reichtum ist Objekt des Personwertgefallens 37, *56*; sein Unsegen 75.
Reine Thorheit 205, 247, 261f., 264.
Reinheit der sittl. Gesinnung 68f., 86ff., 318, 319, 329f.; wann getrübt 55, 82ff., 85f., 89/90, 166, 251, 337; R. des wissenschaftl. Denkens 70, 82, 347.
Relativität der Werte 18, 52f., 85, 150, 202, 231; nicht der Vorziehensnormen 53f., 85, 87, 150, 208, 231.
Religiöse Sittlichkeit 228, 232, 266, 268, 270, *322*; ihr Problem 331; die Lösung s. Katholicismus, Protestantismus, Christentum.
Religion: ihre Wurzel 38, 80, 346f., s. Abhängigkeitsgefühl; R. nach dem sozialen Materialismus 11; R. und Ethik 2, 86, 115, 126, 151f., *322*, 331ff., bes. 348, *353*.
Reue = Mifsfallen am sittl. Unwert der eignen Person 37, 73, 77, 221; als ewige Qual 240.
Rigorismus 56, 69, 87, 290, 297, 320ff.
Rücksichtnahme 215, 243, 286, 301, 315; ihr Wesen 276; ihr Gesetz 277f.; Grenze der R. 278; welche Art Hingabe sie enthält 303.
Rücksichtslosigkeit 278ff., 284f., 360.
Ruhmsucht 135, 215, 245.

S.

Sättigungsgrade des Gefallens und Mifsfallens 32, 40f., 46, 60, 93, 150.
Sammlung innere 115, *350*.
Sanktion natürliche 18, *45*, 52f., 85, 87, 150, *204*, 281; künstliche (äufsere) 201, 208, 228ff., 385ff.; beruht nicht auf Neigungen 289, 295, sondern auf synthetischem Vorziehen s. „synth. V."
Schamhaftigkeit 58.
Scheinsittlichkeit 246f., 248f., 251f., 337.
Schiller VIII, 264, 267, 274f.
Schneidigkeit 154, 255.
Schönheit 87; Sch. u. Sittl. sachlich zu trennen 275; s. auch „Künstlerthätigkeit".
Scholastik 335, 339, 347.
Schopenhauer 5ff., 220, 246, *327*, 401.
Schuldbewufstsein 73, 77, 221, 240.
Seele und Körper 121 s. Person.
Selbst wahres 144f., 149f.
Selbstachtung 213, 280, 303.
Selbstbeherrschung 156.
Selbstbejahung 6, 46, 138f., 144f., 154; was keine ist 267, vgl. 143f.
Selbstbetrug 246, 253 s. Lüge des Bewufstseins.
Selbsterkenntnis 109, 113, 117, 153; was sie hindert s. Selbstbetrug.
Selbsterziehung 107ff., 114ff.; der Sache nach geleugnet 14, 101.
Selbstgerechtigkeit 19, 203, 231, 250, *353*.
Selbsthingabe 198f., 214 s. Hingabe.
Selbstische Werte 36f., 215.
Selbstlosigkeit, ihre Kennzeichen 214, 313ff.; s. Selbstverneinung.
Selbstsucht *143*, 148, 152, 166, 173, 221, 245ff., 356f., 370; zwei Arten nach Nietzsche 6f.; manchesterliche 180, 183, 192, 370. Grade der S. 219, 228ff.; Gesinnung der S. 222, 245, 272, 279f., 303; Umfang dieser Gesinnung 228f.; wo nicht sie, sondern Verblendung (s. Fanatismus) oder Unwissenheit vorliegt 225, 281; durchs Gesetz eingedämmte S. 224, 256; offene und versteckte S. 259.
Selbstverneinung ohne unselbstische Neigungen unmöglich 264, 301; falsche und wahre S. 7, 246, 251, 358; S. ist etwas anders als Selbstflucht (Schopenhauer's) 6; Sittl. S. 15, 46, 201, 267; ihre beiden Arten (Selbsthingabe und

Rücksichtnahme) 215, 276; ihr Maßstab 217ff., 222; ihr Wesen 214f., 216f., 268f., 319, 358f.
Selbstvervollkommnung 137, 152.
Sense moral 24f., 140, 356.
Sinnesänderung 68, 86 s. „Gesinnungswandel."
Sitte 309 s. auch „öffentliches Gewissen."
Sittengesetz, natürliches 54ff., 200, s. „Sanktion"; transcendentes und immanentes S. 321ff., 329; als Gegenstand ideellen Gefallens 66, 321; ob gottfremd? 333 (350); S. nach Christus *351*; S. ist autonom, nicht heteronom 44, 338.
Sittlich gut und böse definiert 59f., 62, 66, 80ff.
Sittlichkeit: ihre beiden Teile VII, 8, 46, 198, 374 s. „Personwertmoral" u. „Fremdwertmoral"; S. ist ideeller Fremdwert 37, 66, 86, 198, 311, 321, 378; ist höchstes Kulturziel 177, 179, 377, 381; S. „als solche" 237, 325, 329; Antinomie der S. 327ff.; wodurch ihr Gefahr droht? 85f., 221, 335ff., 348f.; S. u. Frömmigk. 381f., 358; religiöse S. 228, 280, 282, *322*; diese ist nur stückweise S. 346; ganze und stückweise S. überhaupt 85f., 287f., 241ff., 262f., 310, 326ff., s. auch „Gesinnung" bezw. „Tugend"; allgemeingültige S. in der Personwertmoral 208, 238, 277f., 304; eingeschränkte in der Fremdwertmoral 287f., vgl. 224, 361 u. „öffentliches Gewissen"; S. hängt nicht vom Glauben ab, sondern von der Gesinnung *105*, 353; altruistische S. 207—21, 215; hat zwei Arten 169, 276ff. („Hingabe" und „Rücksichtnahme"); ideelle S. 227f., 287f., 375; soziale S. 234—236, 364, 366ff., 374ff., 381f; natürliche und krampfhafte S. 330, 326.
Sittlichkeitswahnsinn 5, 9f., 22.
Sklavenmoral *327*.
Skepsis ethische VI, 9ff.; unhaltbar 12, *45*, 46, s. „Sanktion" und Autonomie".
Soziale Frage 180ff.
Soziale Hingabe 282ff.; ist die höchste 364, 368, 377.
Soziale Regelung 158, 176, s. Regelung.
Soziale Werte 88, 284ff., 366.
Soziale Wohlthätigkeit höher als private 365.
Sokrates: VI, 117.
Soll, sittl. 20f. s. Pflicht.
Splitterrichter 258.
Staat 286, 304: seine pädagogische Arbeit 122ff.; ob er Mittel oder Selbstzweck ist? 178, 177, 372ff.; ist wertlos als bloßs physisches Ganzes 367; Kulturstaat, Rechtsstaat, Nationalstaat 374f., 178f., 381; seine Gliederung 170, 179, 375f.; St. und Arbeiterfrage 185f., 191, 194; sein Apriori der Gemeinrieb und Gemeinsinn 286 s. „Apriori"; Wurzel im Familienleben 377f.; ein sittlicher St. ist das höchste Gut 178, 177, 364, 366, 368, 381f.; Idee des sittl. St. 125/6, 171, 178, 176 bis 179, 235f. s. auch „Strafrecht".
Stimmrecht 176ff.
Stirner 9f., 22, 370, 372.
Stoa 88, 96f., 102, 145, 162, 197f., *204*.
Stoßsmotive 62f., 108, 111, 114.
Strafe: ihre geschichtl. Entwickelung 124ff.
Strafrecht 2, 359 ff.
Streberei 184, 142f.; vor Gott 258, *353*.
Subjektivismus, ethischer 10; wieweit berechtigt 85, 52, 85, 151, 150, 202, 216, 269f.; scheitert am synthetischen Vorziehen, das ohne subjektive Bedingungen gilt 52f., 85, 182, 150, 204, s. Relativität.
Suchende als Art des Pharisäertums 249ff; verwandt mit den „Gesetzlichen" und Verdienstlichen 252f.; in vergröberter Auflage 258 vgl. *353*.
Sympathie, keine Grundlage der Ethik 254ff.; der richtige Kern der Sympathielehre 278f.
Synthetisches Einzelwählen 68ff.
Synthetisches Vorziehen VII—VIII, 42; Gesetz d. s. V. 48, 221, *329*; ist autonom 44f., setzt sich selbst voraus 51f., Würde stiftend 46, 219, 378; gilt ohne sub-

jektive Bedingungen 54; geht auf Akte 54, 201 ff., 206, 226, 281, 288 881; mittelbares 132, 137 f., 142, 147, 206, 225 f., 862; erklärt die Erscheinungen der Heterogonie 44, 199; metaphysische Wurzel 99, 200; Beispiele für das s. V. erster Art 54, 56 ff., *74*, 148 ff.; für das s. V. zweiter Art 207 ff., 211/2, 216/7, 227 ff.; ist auf Neigungen angewiesen 264 f., 271 ff., 295; Aufgaben bildende Kraft des s. V. s. „Aufgaben"; Vorbild schaffende Kraft 273; verbietet fremdes Leid zu verursachen 279; scheinbare Unbestimmtheit 855 und daraus entstehende Verlegenheiten 206, 225 f., 238; Rekapitulation 275.

T.

Tadel, sittlicher 219, 223 ff., 242 f., 307 f., 313; Bedingung sittlichen Tadels 281 ff.
Tapferkeit 158 f., 156.
Teilnahmeverhältnis unbilliges 186/7; billiges 187/8, 191 f.
Therese, heilige 336.
Thorheit, reine 205, 230, 245, 247, 261 f., 264.
Tod fürs Vaterland 878; Tod weckt das Abhängigkeitsgefühl *345*.
Tragische Lust *71*, 274.
Transcendentes Sittengesetz 821, 826 f., 829, 831, 835 ff.
Treue gegen sich selbst 144, 156; gegen andere 284, 286, 303.
Treu und Glaube 285 s. „Pflichttreue".
Trieb: definiert als ungesättigtes Gefallen plus zuständlicher Regung (Wunsch) ohne Objektbewußtsein 34.
Triebgrundlage in der Ethik 206, 224, 272; bleibt stets dieselbe 270 f., 283, 286.
Trinken *58*, 64, 144, 255.
Tugend: inwiefern Wissen VI; inwiefern nicht 117; ist sittliches Einzelstück, nicht sittliche Ganzheit *84*, 88 ff., 128, 241 ff.; die T der Personwertmoral 158 ff., 158 ff., der Fremdwertmoral 286 f., 364 ff.; Tugendsein und Tugendschein 243 s. Moralität und Legalität, nach Kant 321/2; T. ist Lobprädikat im Munde Andrer 245; wann verweigert? 262; wann unlauter 254 ff.; soll keines in der Seele des Thäters selbst sein 259 f., 268; falsche T. 246 f., 248 f., 251 ff.; wahre T. 261 ff., 287 ff.; stoische T. 145, 261; christliche T. 199, 261; Verschiedenheit der T. nach Zeiten, Völkern, Individuen 269 ff.
Tugendsucht 268.

U.

Überhebung 133 f., 161, 203, 209, 257/8.
Übermensch 6 f., 382, Anhang.
Überzeugungsfreiheit (Gedanken- und Gewissensfreiheit) 166, 178.
Überzeugungskraft 167 s. Vorbild.
Überzeugungstreue 153 ff.
Unbedingtheit der innerlich empfundenen sittlichen Forderung 221, 266.
Unbequemlichkeit der sittl. Forderungen 259, 290, 298.
Unbilligkeit 174 f., 176/7, 180, 188, 193.
Ungerechtigkeit 160 f., 358 f.
Ungleichartigkeit, sittl. der Menschen 52, 268 ff.
Ungut 219 f., 221.
Unlauterkeit 254 ff. s. Pharisäer.
Unparteiischkeit 158 f., 169 f., 172.
Unredlichkeit 285.
Unselbstische Neigungen, ihr Rätsel 219; ihre Einteilung 282 ff.; sind nötig für Hingabe-Sittlichkeit 264, 290.
Unterhaltungspflicht 188, 185, 191, 193 f., *307*.
Unterlassungssünde 221.
Untreue 284 f.
Unwert der Person, wahrer und falscher 64.
Unwissentliche Schädigung anderer ist nichts Unsittliches 281 f. siehe aber auch 288.
Unwürde der Handlung 319.
Urteil, Analogie mit Vorziehen 80; evidentes und blindes U. 26; Wahrnehmen und Urteil 80; U. als Wert 36.
Utilitarismus 15, 19, 140, 210, 227/8, 371 ff.

V.

Vaterland 88, 378 s. Nationalstaat.
Verachtung 71ff., 88, 148, 181; Stunde der grofsen V. 7, 262.
Verbrechen: definiert 860; V. im Verkaufen von Neigungen 143f., 166, 202, 213.
Verbrecher 278, 369/70; V.-Naturen 272.
Verdienstliche, als Vertreter einer Art des Pharisäertums 90, 246f., 249, 252f.; in vergröberter Auflage 254ff.
Verdienstliches Thun 90, 218, 221, 245, 250, *266*.
Verführungstrieb *94*, 155.
Verleumdung 208f.
Vernunft giebt nicht das sittl. Gesetz VII, 28, 45; Analogie mit dem Gewissen *71*.
Verstaatlichung nicht des Eigentums 181f., sondern des Arbeiterberufs 182, 186, 194.
Verstocktheit 94, 109, 118, 289, 304, 806.
Vertrag, sittl. 284.
Vertragsbruch 284f.
Vertragstreue 285f., 303.
Vertrauen als Grundlage des Vertrags 284f., als Prädikat sittl. Tadels.
Verwerflich 219, 221.
Voluntarismus VII, 46.
Vorbild sittl. Wirkung desselben 128ff., 271, 273ff., 820, 878; was dieser Wirkung entgegensteht 820.
Vorliebe bedingt nicht sittl. Wert des Handelns 20, 298, oder doch nur stückweise Sittlichkeit 310.
Vorschriften: keine V. für Hingabesittlichkeit 202, 204f., 231, 292f., 303/4; inwiefern doch *219*, 283, 286, 309; übereilte V. 291f., 294.
Vorstellung: Zusammenfassungsfunktion der V. 37; diese Funktion als Wert 36; V. sozialer Ganzer 283.
Vorziehen: als eigner Akt geleugnet 13f., 39, 99; ist eigner Akt des Willens VII, *14*, 28, 25ff., 40; V. und Gefallen 40f.; Einteilung des V. 40, 42; analytisches V. siehe a. V.; synthetisches oder sittl. V. 80 s. s. V.; dieses würdestiftend 46; hängt nicht von Motiven ab, sondern entscheidet zwischen ihnen VIII, 99 und hat determinierende Kraft 101ff., 104, 108f.; Inhalt des s. V. 43, *106*, 268; Grenze des a. V. 41, 182, 355.

W.

Wählen, sittl, ist synthetisches Vorziehen im Anwendungsfall 62; *106*; normgemäfses und normwidriges W. 82ff. als eigner Akt geleugnet und eudämonistisch umgedeutet 13f., 99.
Wahlfreiheit geleugnet 6, 342; psychologische 99; metaphysische 100 s. „Freiheit".
Wahnsinn in der Sittlichkeit: nach Nietzsche das nach innen schlagende Wüten der niedrigen Instinkte s. „Rache"; in der Selbstflucht Schopenhauer's auch nach Nietzsche 7, 401; nach Stirner als besessen sein von fixen Sittlichkeitsideen 9; nach den Weltkindern als reine Thorheit 262 s. „reine Thorheit."
Wahrheit mufs sich selbst verkünden 166f., 129, 320, ideelles Gefallen daran 26, 67, 69, 375; soll mitgeteilt werden 171, 214; sittliche oder innere W. 67, 151f., 237, 241ff., 377; wir sollen ihr treu sein 154; logische und sittl. vereinigt 160, 169; W. in der Selbsthingabe 264ff., 287ff., 295, 304; ihre Bedingung 290, 295, 381.
Wahrnehmen und Urteilen 30; W. und Vorstellen 33 bezw. Empfinden ib.; W. sich selbst nicht wahrnehmend 325.
Weckruf, sittl. 113, 137, 370; jede sittl. Persönlichkeit ist ein W. 129, 320.
Weisheit 156.
Welt in uns und um uns V, 54f., 76, 154ff., 164f., 240, 262f.; Hafs d. W. 155 s. Demütigendes.
Werke, gute 338.
Werte: neue und höhere W. 7; neue Aufgaben nicht neue W. 271; Definition der W. als Gefallensobjekte 35, 204; ihre mög-

liche Subjektivität 35, 78; ihre Relativität 18, 52 s. „Subjektiv." und Relativ."; Ursprung des Vorziehens gewisser W. vor anderen 44, 99, 200; Einteilung der Werte 36ff., 181ff., 282ff.; W. lassen sich nicht vorschreiben 18 s. Vorschrift; objektive und subjektive W. 77; W. an sich 74ff.; Associationsw. 119; W. haben keine Würde in sich selbst 20f, 58ff., 201, 281, 331; Stufenfolge der W. 139, 365ff.
Werthaltungen (Gefallen, Mifsfallen) 31, 35; sie, nicht Werte sind das sittl. Objekt 43, 52ff., 68, 201, 281, 331; Verfehlungen dagegen 202ff., 281, 329.
Wertungsirrtümer 62ff.
Wertwurzel des Begriffs „sittl. gut" 66, 82; W. des Satzes, dafs Summengüter über Einzelgütern stehen *150.*
Widerstreben ist zuständliche Regung mit Objektbewufstsein 32f., ohne Objektbewufstsein = sich ängstigen 35.
Widerstreit der Motive keine notwendige Bedingung der Sittlichk. 55 s. „Rigorismus" und „Konflikt der Pflichten".
Wiederkehr der Dinge 97, 408.
Wille, aber nicht Vernunft VII, 28, 45; nicht sense moral 25, 140, 356; W. zur Macht 6ff., 394, 397.
Willensakte: Vorziehen 25ff., 80; Gefallen 30, 32; ihre Blindheit 67, 86f. s. „Objektlosigkeit"; sind das sittl. Objekt 15/6 s. Werthaltungen.
Willenspsychologie 30—46, 89—95, 99, 282—286, 261—275.
Wirtschaft, Recht, Sittlichkeit 11f., 76, 370.
Wissenschaft ist Denken, das vom Gefallen an logischer Wahrheit geregelt wird 69, 81, 100; W. und Religion 335, 347f.; W. und Sittlichkeit 367.
Wissentliche (unw.) Schädigung anderer 281ff.
Wohlthätigkeit 183f., 218, 299, 365.
Wohlthätigkeitskonzerte 309, 314f.
Wucherer im Tempel der Sittlichkeit s. Pharisäer.
Wünschen ist Zustandsregung mit Objektbewufstsein 32ff.; ohne Objektbewufstsein = Trieb 35; hat Stärkegrade und ist darum kein seelischer Akt *34;* physischer Zwang des W. 187, 240.
Würde, sittl. 20, 46, 200, 202, 219, 229, 378; allgemeine Menschen w. 160f., 165, 303; Würde d. Menschheit 229.
Wundt 17, 23f., 108, *122,* 126, *157, 213, 216, 222,* 359, 364.

Z.

Zerstörung der sittl. Begriffe 9 f.
Ziele der sittl. Selbsterziehung 109 ff.; des sittl. Handelns: nicht falscher, nicht einmal höchster Personwert in der Personwertmoral 136 f., 140, 151, sondern wahrer 144f.; nicht Personwert in der Fremdwertmoral s. „falsche Tugenden"; Genufs ist kein sittl. Z. 173.
Zirkel der heteronomen Ethik 22.
Zucht 126; durch das öffentl. Gewissen 309 s. öff. Gew.
Zuschauer unbeteiligter 218, 220ff., 248, 251, 260ff., 274, 306, 312ff. s. Unparteiischkeit.
Zustandsregungen 32 f.; ihre Beherrschung 53f., 148f., 154, 156f.
Zustandswerte (-unwerte) 36; den Personwerten untergeordnet 189, *300.*
Zwang: Normzwang 96, 289 s. „Person" u. „Normzw."; Motivzw. 187, 240 s. M.; Associationszw. 100, logischer Zw. 69, 100; Politischer Zw. s. „Regierung" und „Zwangsmittel."
Zwangsmittel: ihre Wirksamkeit 126, 309; ihre Grenzen 128, 166f., *361;* verwerfliche Zw. 164ff., 177ff., 358ff., 361; sie zu fordern ist Fanatismus 325.
Zweck: heiligt nicht das Mittel 316, 358f.; Wertung der Menschen in Rücksicht auf Kulturzwecke s. „Billigkeit".

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Druck von A. W. Hayn's Erben, Berlin und Potsdam.

Neuer Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.

Kants Verhältnis zur Metaphysik

von

Friedrich Paulsen.

Gr. 8°. 40 Seiten. Mk. 0,60.

Kant und der Sozialismus

unter besonderer Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus.

Von

Dr. Karl Vorländer.

Gr: 8°. 69 Seiten. Mk. 1,20.

Fichtes Atheismusstreit

und

die Kantische Philosophie.

Eine Säkularbetrachtung

von

Dr. Heinrich Rickert,

ord. Professor der Philosophie a. d. Universität Freiburg i. Br.

Gr. 8°. 46 Seiten. Mk. 0,80.

Thomas von Aquino und Kant.

Ein Kampf zweier Welten

von

Rudolf Eucken.

8°. 14 Seiten. Mk. 0.60.

Neuer Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.

Kantstudien.

Philosophische Zeitschrift

unter Mitwirkung von

E. Adickes, E. Boutroux, Edw. Caird, C. Cantoni, J. E. Creighton, W. Dilthey, B. Erdmann, M. Heinze, R. Reicke, A. Riehl, W. Windelband und anderen Fachgenossen

herausgegeben von

Dr. Hans Vaihinger,

o. ö. Prof. der Philosophie an der Univ. Halle a. S.

Jeder Band von 4 starken Heften kostet Mk. 12.—.

Einzelne Hefte Mk. 5.—.

Bis jetzt sind 5 Bände erschienen.

Die „Kantstudien", welche nunmehr schon in den 6. Jahrgang eintreten, sind ein unentbehrliches Hilfsmittel nicht bloss etwa für den Kantspecialisten bezw. rein gelehrte Zwecke, sondern für jeden, der sich mit philosophischen Fragen überhaupt beschäftigt: steht doch die ganze Philosophie des In- und Auslandes heute mehr denn je noch immer unter dem Zeichen Kants. Der Ruf: „Zurück auf Kant" erschallt in den letzten Jahren immer lauter, und dieser Rückgang auf den alten und doch ewig jungen Kant hat sein Organ in den **„Kantstudien"** gefunden. Dieselben bringen viele Artikel, welche auch die weiteren Kreise der Höhergebildeten überhaupt zu interessieren geeignet sind; z. B. ist z. Z. **Paulsens bekannte** Abhandlung: „Kant der Philosoph des Protestantismus" zuerst in den „Kantstudien" erschienen. Wir nennen ausserdem nur Namen wie **Eucken, Höffding, Vorländer, E. v. Hartmann** u. a., die ebenfalls wertvolle Beiträge von allgemeinem Interesse über Thomas von Aquino und Kant — Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Ethik — Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwickelung — Kant und der Pessimismus — beigesteuert haben. Ähnliche Artikel sind in Vorbereitung. Was die meisten Arbeiten der „Kantstudien" besonders auszeichnet, das ist die klare und oft fesselnde Darstellung, in welcher die Verfasser ihre Thematen behandeln, wodurch diese eben wiederum besonders geeignet sind, in weiteren gebildeten Kreisen Verständnis zu finden. Ein ausführlicher Litteraturbericht erhält den Leser auf dem Laufenden, und Reproduktionen seltener Kantporträts geben den stattlichen Heften einen vornehmen Schmuck.

Neuer Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.

Kant contra Haeckel.

Erkenntnistheorie gegen naturwissenschaftl. Dogmatismus

von

Dr. Erich Adickes,

ao. Professor der Philosophie a. d. Universität Kiel.

gr. 8°. VI, 129 Seiten. Mk. 2.—.

Inhalt: I. Haeckels Weltanschauung: nicht Monismus, sondern Materialismus. — II. Widerlegung des Materialismus. — III. Der wahre Monismus. — IV. Ungläubig — und doch gläubig. — V. Der Erfolg der „Welträtsel" als Zeichen der Zeit.

Philosophia militans.

Gegen Klerikalismus und Naturalismus.

Fünf Abhandlungen

von

Dr. Friedrich Paulsen,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Berlin.

Zweiter Neudruck.

gr. 8°. — Preis Mk. 2.—, gebunden Mk. 3.—.

1. Das jüngste Ketzergericht über die moderne Philosophie. 2. Kant, der Philosoph des Protestantismus. 3. Katholizismus und Wissenschaft. 4. Fichte im Kampf um die Freiheit des Denkens. 5. Ernst Haeckel als Philosoph.

Die Arbeit im Dienste der Gemeinschaft.

Eltern und Erziehern unserer deutschen Jugend gewidmet

von

Dr. Oskar Altenburg,

Kgl. Gymnasialdirektor in Glogau.

gr. 8°. — Preis Mk. 2.60, gebunden Mk. 3.50.

Inhalt: Einleitung. Erstes Kapitel: Die freie Persönlichkeit. Zweites Kapitel: Das Individuum und die Gemeinschaft. Drittes Kapitel: Diesseits von gut und böse ein Störenfried des Gemeingefühls. Viertes Kapitel: Kultur, Kulturgüter und Kulturübel. Fünftes Kapitel: Ideal, Wirklichkeit und Arbeit auf dem Boden des Christentums. Sechstes Kapitel: Der Idealrealismus als Welt- und Lebensanschauung. Siebentes Kapitel: Die Deutschen als Träger des Idealrealismus. Achtes Kapitel: Ganze Menschen. Neuntes Kapitel: Die sittlich-freie Persönlichkeit in der Arbeit. Zehntes Kapitel: Die Kindererziehung eine soziale Pflicht.

Früher erschien:

Christliche Ethik

von

D. Dr. **Julius Köstlin,**

Professor und Konsistorialrat in Halle.

1899. Gr. 8°. VIII, 700 Seiten. Preis: brosch. Mk. 10.—, Halbfranzband Mk. 12.—.

Inhalt.

Einleitung in die christliche Sittenlehre oder Ethik. — I. Die Voraussetzungen und Grundlagen des christlich-sittlichen Lebens: Die sittlichen Anlagen, der Sündenstand, die Heilsoffenbarung. 1. Die allgemeinen sittlichen Anlagen. — 2. Die Sünde. — 3. Die göttliche Heilsoffenbarung. — II. Das christlich-sittliche Leben in seiner Verwirklichung. 1. Das christlich-sittliche Leben als Leben des inneren Menschen in seiner Gemeinschaft mit Gott. Der Eintritt des neuen Lebens in Bekehrung und Wiedergeburt. Das weitere innere Leben des Bekehrten. — 2. Das christlich-sittliche Leben als Leben in dieser Welt. 1. Dieses Leben im allgemeinen. 2. Das Leben in der Welt noch abgesehen vom Gemeinleben und Verhalten der Persönlichkeiten zu einander. 3. Das Gemeinleben und Verhalten der Persönlichkeiten zu einander. 4. Die verschiedenen Hauptgemeinschaften innerhalb des sittlichen Gemeinlebens.

Die christliche Ethik.

Deutsche, vom Verfasser veranstaltete Ausgabe

von

Dr. **H. Martensen.**

Mit dem Bildnis des Verfassers in Kupferdruck.

I. Allgemeiner Teil. 6. Auflage. Mk. 9.—, eleg. geb. Mk. 10.50.
II. Spezieller Teil. 1. **Die individuelle Ethik.** 2. **Die soziale Ethik.** 2. Bde. 5. durchgesehene Auflage. Mk. 15.—, eleg. geb. Mk. 18.—.

Schulethik

auf dem Untergrunde einer Sentenzenharmonie

von

Dr. **P. Geyer,**

Professor in Dortmund.

Gr. 8°. 71 Seiten. Mk. 1.—.

Inhalt: 1. Das Werden der sittlichen Persönlichkeit im allgemeinen. — 2. Die Eigenschaften der sittlichen Persönlichkeit im einzelnen. — 3. Der Glückseligkeitstrieb und das höchste Gut.

A. W. Hayn's Erben, Berlin und Potsdam.

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS

WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY OVERDUE.

SEP 27 1936

JUL 20 1942

LD 21-100m-8,'34

13 YC 30285

BJ1583
S3
133966